



GIORGIO AGAMBEN
MEZZI SENZA FINE

Note sulla politica

Bollati Boringhieri

L'eclissi della politica è cominciata da quando essa ha ommesso di confrontarsi con le trasformazioni che ne hanno svuotato categorie e concetti. Accade così che paradigmi genuinamente politici vadano ora cercati in esperienze e fenomeni che di solito non sono considerati politici: la vita naturale degli uomini restituita al centro della polis; il campo di concentramento; il rifugiato; il linguaggio come luogo politico per eccellenza, oggetto di una contesa e di una manipolazione senza precedenti; la sfera dei mezzi puri o dei gesti, ossia dei mezzi che, pur restando tali, si emancipano dalla loro relazione a un fine. Il libro cerca di ripensare le categorie della politica in una nuova realtà.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Temi

62

Giorgio Agamben

Mezzi senza fine

Note sulla politica

© 1996 Bollati Boringhieri editore srl., Torino, corso
Vittorio Emanuele 86

Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino ISBN 88-339-
0993-x

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri
Stampato su carta Palatina delle Cartiere Miliani Fabriano

Indice

Avvertenza

1.

Forma-di-vita

Al di là dei diritti dell'uomo

Che cos'è un popolo?

Che cos'è un campo?

2.

Note sul gesto

Le lingue e i popoli

Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*

Il volto

3.

Polizia sovrana

Note sulla politica

In questo esilio. Diario italiano 1992-94

Nota ai testi

Mezzi senza fine

Guy Debord, *in memoriam*

Avvertenza

I testi qui raccolti provano, ciascuno a suo modo, a pensare determinati problemi della politica. Se la politica sembra oggi attraversare una durevole eclissi, in cui si presenta in posizione subalterna rispetto alla religione, all'economia e persino al diritto, ciò è perché, nella misura stessa in cui perdeva coscienza del proprio rango ontologico, essa ha omesso di confrontarsi con le trasformazioni che ne hanno progressivamente svuotato dall'interno categorie e concetti. Accade così che, nelle pagine che seguono, paradigmi genuinamente politici siano cercati in esperienze e fenomeni che di solito non sono considerati politici (o lo sono in misura solo marginale) : la vita naturale degli uomini (la *zoé*, un tempo esclusa dall'ambito propriamente politico) restituita, secondo la diagnosi della biopolitica foucaultiana, al centro della *polis*; lo stato di eccezione (sospensione temporanea dell'ordinamento, che si rivela invece costituirne la struttura in ogni senso fondamentale); il campo di concentramento (zona d'indifferenza fra pubblico e privato e, insieme, matrice nascosta dello spazio politico in cui viviamo); il rifugiato, che, spezzando il nesso fra uomo e cittadino, diventa, da figura marginale, fattore decisivo della crisi dello Stato-nazione moderno; il linguaggio, oggetto di un'ipertrofia e, insieme, di un'espropriazione, che definiscono la politica delle società democratico-spettacolari in cui viviamo; la sfera dei *mezzi* puri o dei gesti (cioè dei mezzi che, pur restando tali, si emancipano dalla loro relazione a un fine) come sfera propria della politica.

I testi qui raccolti si riferiscono tutti, in vario modo e secondo le occasioni da cui nascono, a un cantiere ancora aperto (il cui primo frutto è il volume einaudiano *Homo sacer*, Torino 1995), di cui anticipano, a volte, i nuclei originali e, altre volte, presentano schegge e frammenti. Come tali, essi

sono destinati a trovare il loro vero senso solo nella prospettiva del lavoro ultimato, che è quella di un ripensamento di tutte le categorie della nostra tradizione politica alla luce del rapporto fra potere sovrano e nuda vita.

1.

Forma-di-vita

1. I greci non avevano un unico termine per esprimere ciò che noi intendiamo con la parola *vita*. Essi si servivano di due termini semanticamente e morfologicamente distinti: *zoé*, che esprimeva il semplice fatto di vivere comune a tutti i viventi (animali, uomini o dei) e *bios*, che significava la forma o maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo. Nelle lingue moderne, in cui questa opposizione scompare gradualmente dal lessico (dove è conservata, come in *biologia* e *zoologia*, essa non indica più alcuna differenza sostanziale), un unico termine - la cui opacità cresce in misura proporzionale alla sacralizzazione del suo referente - designa il nudo presupposto comune che è sempre possibile isolare in ciascuna delle innumerevoli forme di vita.

Col termine *forma-di-vita* intendiamo invece una vita che non può mai essere separata dalla sua forma, una vita in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita.

2. Una vita, che non può essere separata dalla sua forma, è una vita per la quale, nel suo modo di vivere, ne va del vivere stesso e, nel suo vivere, ne va innanzitutto del suo modo di vivere. Che cosa significa questa espressione? Essa definisce una vita - la vita umana - in cui i singoli modi, atti e processi del vivere non sono mai semplicemente *fatti*, ma sempre e innanzitutto *possibilità* di vita, sempre e innanzitutto potenza. Comportamenti e forme del vivere umano non sono mai prescritti da una specifica vocazione biologica né assegnati da una qualsiasi necessità, ma, per quanto consueti, ripetuti e socialmente obbligatori, conservano sempre il carattere di una possibilità, mettono, cioè, sempre in gioco il vivere stesso. Per questo - in quanto è, cioè, un essere di potenza, che può fare e non fare, riuscire o fallire, perdersi o trovarsi - l'uomo è l'unico

essere nel cui vivere ne va sempre della felicità, la cui vita è irrimediabilmente e dolorosamente assegnata alla felicità. Ma questo costituisce immediatamente la forma-di-vita come vita politica. («Civitatem ... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea»: Marsilio da Padova, *Defensor pacis* V II).

3. Il potere politico che noi conosciamo si fonda invece sempre, in ultima istanza, sulla separazione di una sfera della nuda vita dal contesto delle forme di vita. Nel diritto romano, *vita* non è un concetto giuridico, ma indica il semplice fatto di vivere o un particolare modo di vita. Vi è un solo caso in cui il termine *vita* acquista un significato giuridico che lo trasforma in un vero e proprio *terminus technicus*: è nell'espressione *vitae necisque potestas*, che designa il potere di vita e di morte del *pater* sul figlio maschio. Y. Thomas ha mostrato che, in questa formula, *que* non ha valore disgiuntivo e *vita* non è che un corollario di *nex*, del potere di uccidere.

La vita appare così originariamente nel diritto solo come controparte di un potere che minaccia la morte. Ma ciò che vale per il diritto di vita e di morte del *pater*, vale a maggior ragione per il potere sovrano (*imperium*), di cui il primo costituisce la cellula originaria. Così, nella fondazione hobbesiana della sovranità, la vita nello stato di natura è definita solo dal suo essere incondizionatamente esposta a una minaccia di morte (il diritto illimitato di tutti su tutto) e la vita politica, cioè quella che si svolge sotto la protezione del Leviatano, non è che questa stessa vita, esposta a una minaccia che riposa ora soltanto nelle mani del sovrano. La *puissance absolue et perpetuelle*, che definisce il potere statale, non si fonda, in ultima istanza, su una volontà politica, ma sulla nuda vita, che viene conservata e protetta soltanto nella misura in cui si sottopone al diritto di vita e di morte del sovrano (o della legge). (Questo e non altro è il significato originario dell'aggettivo *sacer* riferito alla vita umana). Lo stato di eccezione, su cui il sovrano ogni volta decide, è appunto quello in cui la nuda vita, che, nella situazione normale, appare ricongiunta alle molteplici forme di vita sociale, è revocata esplicitamente in questione in quanto fondamento ultimo del

potere politico. Il soggetto ultimo, che si tratta di eccepire e, insieme, di includere nella città, è sempre la nuda vita.

4. «La tradizione degli oppressi ci insegna che lo “stato di eccezione” in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto». Questa diagnosi di Benjamin, vecchia ormai di più di cinquant’anni, non ha perso nulla della sua attualità. E ciò non tanto o non solo perché il potere non ha oggi altra forma di legittimazione che l’emergenza e dovunque e continuamente si richiama ad essa e, insieme, lavora segretamente a produrla (come non pensare che un sistema che può ormai funzionare solo sulla base di un’emergenza non sia anche interessato a mantenerla a qualunque prezzo?), ma anche e soprattutto perché, nel frattempo, la nuda vita, che era il fondamento nascosto della sovranità, è diventata ovunque la forma di vita dominante. La vita, nello stato di eccezione divenuto normale, è la nuda vita che separa in tutti gli ambiti le forme di vita dalla loro coesione in una forma-di-vita. Alla scissione marxiana fra l’uomo e il cittadino subentra così quella fra la nuda vita, portatrice ultima e opaca della sovranità, e le molteplici forme di vita astrattamente ricodificate in identità giuridico-sociali (l’elettore, il lavoratore dipendente, il giornalista, lo studente, ma anche il sieropositivo, il travestito, la porno-star, l’anziano, il genitore, la donna), che riposano tutte su quella. (L’aver scambiato questa nuda vita separata dalla sua forma, nella sua abiezione, per un principio superiore - la sovranità, o il sacro - è il limite del pensiero di Bataille, che lo rende per noi inservibile).

5. La tesi di Foucault, secondo cui «la posta in gioco è oggi la vita » - e la politica è, perciò, diventata biopolitica -, è, in questo senso, sostanzialmente esatta. Decisivo è, però, il modo in cui si intende il senso di questa trasformazione. Ciò che resta, infatti, non interrogato negli attuali dibattiti sulla bioetica e sulla biopolitica è proprio ciò che meriterebbe di essere innanzitutto interrogato, e, cioè, lo stesso concetto biologico di vita. I due modelli, simmetricamente contrapposti

da Rabinow, della *experimental life* dello scienziato ammalato di leucemia, che fa della sua stessa vita un laboratorio di ricerca e di sperimentazione illimitata, e quello di chi, invece, in nome della sacertà della vita, esaspera l'antinomia fra etica individuale e tecno-scienza, partecipano, infatti, entrambi, senza rendersene conto, dello stesso concetto di nuda vita. Questo concetto - che si presenta oggi nelle vesti di una nozione scientifica - è, in realtà, un concetto politico secolarizzato. (Da un punto di vista strettamente scientifico, il concetto di vita non ha alcun senso: «le discussioni sul significato reale delle parole *vita* e *morte*» scrive Medawar «sono indice, in biologia, di una conversazione a basso livello. Tali parole non hanno alcun significato intrinseco e questo non può perciò essere chiarito da uno studio più attento e approfondito»).

Di qui la spesso inavvertita, ma decisiva funzione dell'ideologia medico-scientifica nel sistema del potere e l'uso crescente di pseudoconcetti scientifici a fini di controllo politico: lo stesso prelievo della nuda vita, che il sovrano poteva operare, in certe circostanze, sulle forme di vita, è ora massicciamente e quotidianamente attuato dalle rappresentazioni pseudoscientifiche del corpo, della malattia e della salute e dalla «medicalizzazione» di sfere sempre più ampie della vita e dell'immaginazione individuale. La vita biologica, forma secolarizzata della nuda vita, che ha in comune con questa indicibilità e impenetrabilità, costituisce così le forme di vita reali letteralmente in forme di *sopravvivenza*, restando in esse indelibata come l'oscura minaccia che può attualizzarsi di colpo nella violenza, nell'estraneità, nella malattia, nell'incidente. Essa è il sovrano invisibile che ci guarda dietro le maschere ebeti dei potenti che, se ne rendano conto o meno, ci governano in suo nome.

6. Una vita politica, cioè orientata sull'idea di felicità e coesa in una forma-di-vita, è pensabile solo a partire dall'emancipazione da questa scissione, dall'irrevocabile esodo da ogni sovranità. La domanda sulla possibilità di una politica non statuale ha quindi necessariamente la forma: è possibile oggi, si dà oggi qualcosa come una forma-di-vita, cioè una vita

per la quale, nel suo vivere, ne vada del vivere stesso, una *vita della potenza*?

Chiamiamo *pensiero* il nesso che costituisce le forme di vita in un contesto inseparabile, in forma-di-vita. Con ciò non intendiamo l'esercizio individuale di un organo o di una facoltà psichica, ma un'esperienza, un *experimentum* che ha per oggetto il carattere potenziale della vita e dell'intelligenza umana. Pensare non significa semplicemente essere affetti da questa o da quella cosa, da questo o da quel contenuto di pensiero in atto, ma essere, insieme, affetti dalla propria ricettività, far esperienza, in ogni pensato, di una pura potenza di pensare. («Il pensiero è l'essere la cui natura è di essere in potenza ... quando il pensiero è diventato in atto ciascuno degli intellegibili... resta anche allora in qualche modo in potenza, e può, allora, pensare se stesso»: Aristotele, *De anima* 429 a-b).

Solo se io non sono già sempre e soltanto in atto, ma sono consegnato a una possibilità e a una potenza, solo se, nei miei vissuti e nei miei intesi, ne va ogni volta del vivere e dell'intendere stessi - se vi è, cioè, in questo senso, pensiero - allora una forma di vita può diventare, nella sua stessa fatticità e cosalità, *forma-di-vita*, in cui non è mai possibile isolare qualcosa come una nuda vita.

7. L'esperienza del pensiero, che è qui in questione, è sempre esperienza di una potenza comune. Comunità e potenza si identificano senza residui, perché l'inerire di un principio comunitario in ogni potenza è funzione del carattere necessariamente potenziale di ogni comunità. Fra esseri che fossero già sempre in atto, che fossero già sempre questa o quella cosa, questa o quella identità e avessero, in queste, esaurita interamente la loro potenza, non vi potrebbe essere alcuna comunità, ma solo coincidenze e partizioni fattuali. Possiamo comunicare con altri solo attraverso ciò che in noi, come negli altri, è rimasto in potenza e ogni comunicazione (come Benjamin aveva intuito per la lingua) è innanzitutto comunicazione non di un comune, ma di una comunicabilità. D'altra parte, se vi fosse un unico essere, egli sarebbe assolutamente impotente (per questo i teologi affermano che Dio ha creato il mondo *ex nihilo*, cioè assolutamente senza potenza) e

dove io posso, là siamo già sempre molti (così come, se vi è una lingua, cioè una potenza di parlare, allora non può esservi un unico essere che la parla).

Per questo la filosofia politica moderna non comincia col pensiero classico, che aveva fatto della contemplazione, del *bios theoreticos*, un'attività separata e solitaria («esilio di un solo presso un solo»), ma solo con l'averroismo, cioè col pensiero dell'unico intelletto possibile comune a tutti gli uomini, e, segnatamente, nel punto in cui Dante, nel *De monarchia*, afferma l'inerire di una *multitudo* alla stessa potenza del pensiero:

Poiché la potenza del pensiero umano non può essere integralmente e simultaneamente attualizzata da un solo uomo o da una sola comunità particolare, è necessario che vi sia nel genere umano una moltitudine attraverso la quale la potenza tutta sia attuata ... Il compito del genere umano, preso nella sua totalità, è quello di attuare incessantemente tutta la potenza dell'intelletto possibile, in primo luogo in vista della contemplazione e, conseguentemente, in vista dell'agire (I 3-4).

8. L'intelletto come potenza sociale e il *General Intellect* marxiano acquistano il loro senso solo nella prospettiva di questa esperienza. Essi nominano la *multitudo* che inerisce alla potenza del pensiero come tale. L'intellettualità, il pensiero non sono una forma di vita accanto alle altre in cui si articolano la vita e la produzione sociale, ma sono *la potenza unitaria che costituisce in forma-di-vita le molteplici forme di vita*. Di fronte alla sovranità statuale, che può affermarsi solo separando in ogni ambito la nuda vita dalla sua forma, essi sono la potenza che incessantemente riunisce la vita alla sua forma o impedisce che se ne dissoci. Il discrimine fra la semplice, massiccia iscrizione del sapere sociale nei processi produttivi, che caratterizza la fase attuale del capitalismo (la società dello spettacolo), e l'intellettualità come potenza antagonista e forma-di-vita, passa attraverso l'esperienza di questa coesione e di questa inseparabilità. Il pensiero è forma-di-vita, vita insegregabile dalla sua forma, e dovunque si mostra l'intimità di questa vita inseparabile, nella materialità

dei processi corporei e dei modi di vita abituali non meno che nella teoria, là e soltanto là vi è pensiero. Ed è questo pensiero, questa forma-di-vita che, abbandonando la nuda vita all'«uomo» e al «cittadino», che la vestono provvisoriamente e la rappresentano con i loro «diritti», deve diventare il concettoguida e il centro unitario della politica che viene.

Al di là dei diritti dell'uomo

1. Nel 1943 Hannah Arendt pubblicava su una piccola rivista ebraica in lingua inglese, «The Menorah Journal», un articolo intitolato *We refugees*, Noi rifugiati. Alla fine di questo breve, ma significativo scritto, dopo aver polemicamente schizzato il ritratto di Mr. Cohn, l'ebreo assimilato che, dopo esser stato tedesco al 150%, viennese al 150%, francese al 150%, deve rendersi amaramente conto alla fine che *on ne parvient pas deux fois*, essa rovescia la condizione di rifugiato e di senza patria che si trovava a vivere, per proporla come paradigma di una nuova coscienza storica. Il rifugiato che ha perduto ogni diritto e cessa, però, di volersi assimilare a ogni costo a una nuova identità nazionale, per contemplare lucidamente la sua condizione, riceve, in cambio di una sicura impopolarità, un vantaggio inestimabile: «la storia non è più, per lui, un libro chiuso e la politica cessa di essere il privilegio dei Gentili. Egli sa che la messa al bando del popolo ebraico in Europa è stata immediatamente seguita da quella della maggior parte dei popoli europei. I rifugiati cacciati di paese in paese rappresentano l'avanguardia dei loro popoli».

Conviene riflettere al senso di questa analisi, che oggi, a esattamente cinquantanni di distanza, non ha perso nulla della sua attualità. Non soltanto il problema si presenta, in Europa e fuori di essa, con altrettanta urgenza, ma, nel declino ormai inarrestabile dello Stato-nazione e nella generale corrosione delle categorie giuridico-politiche tradizionali, il rifugiato è, forse, la sola pensabile figura del popolo nel nostro tempo e, almeno finché non sarà giunto a compimento il processo di dissoluzione dello Stato-nazione e della sua sovranità, la sola categoria nella quale ci sia oggi consentito intravedere le forme e i limiti di una comunità politica a venire. E' possibile, anzi, che, se vorremo essere all'altezza dei compiti assolutamente nuovi che ci stanno davanti, dovremo deciderci

ad abbandonare senza riserve i concetti fondamentali in cui abbiamo finora rappresentato i soggetti del politico (l'uomo e il cittadino coi loro diritti, ma anche il popolo sovrano, il lavoratore ecc.) e a ricostruire la nostra filosofia politica a partire da quest'unica figura.

2. La prima apparizione dei rifugiati come fenomeno di massa ha luogo alla fine della prima guerra mondiale, quando la caduta degli Imperi russo, austro-ungarico e ottomano e il nuovo ordine creato dai trattati di pace sconvolge profondamente l'assetto demografico e territoriale dell'Europa centro-orientale. In poco tempo si spostano dai loro paesi 1500000 russi bianchi, 700000 armeni, 500 000 bulgari, 1 000 000 di greci, centinaia di migliaia di tedeschi, ungheresi e rumeni. A queste masse in movimento, va aggiunta la situazione esplosiva determinata dal fatto che circa il 30% delle popolazioni dei nuovi organismi statali creati dai trattati di pace sul modello dello Stato-nazione (per esempio, in Jugoslavia e in Cecoslovacchia) costituivano minoranze che dovettero essere tutelate attraverso una serie di trattati internazionali (i cosiddetti *Minority Treaties*), rimasti molto spesso lettera morta. Qualche anno dopo, le leggi razziali in Germania e la guerra civile in Spagna disseminarono per l'Europa un nuovo e importante contingente di rifugiati.

Noi siamo abituati a distinguere fra apolidi e rifugiati, ma né allora né oggi la distinzione è semplice come può sembrare a prima vista. Fin dall'inizio, molti rifugiati, che non erano tecnicamente apolidi, preferirono diventarlo piuttosto che tornare in patria (è il caso degli ebrei polacchi e rumeni che si trovavano in Francia o in Germania alla fine della guerra, e, oggi, dei perseguitati politici e di coloro per i quali il ritorno in patria significa l'impossibilità di sopravvivere). D'altra parte, i rifugiati russi, armeni e ungheresi furono prontamente denazionalizzati dai nuovi governi sovietico, turco ecc. E' importante notare come, a partire dalla prima guerra mondiale, molti Stati europei cominciarono a introdurre leggi che permettevano la denaturalizzazione e la denazionalizzazione dei propri cittadini: per prima la Francia, nel 1915, rispetto a cittadini naturalizzati di origine «nemica»;

nel 1922 l'esempio fu seguito dal Belgio, che revocò la naturalizzazione dei cittadini che avevano commesso atti «antinazionali» durante la guerra; nel 1926 il regime fascista emanò una legge analoga rispetto ai cittadini che si erano mostrati «indegni della cittadinanza italiana»; nel 1933 fu la volta dell'Austria, e così via, finché nel 1935 le Leggi di Norimberga divisero i cittadini tedeschi in cittadini a pieno titolo e cittadini senza diritti politici. Queste leggi - e l'apolidia di massa che ne risultò - segnano una svolta decisiva nella vita dello Stato-nazione moderno e la sua definitiva emancipazione dalle nozioni ingenuie di popolo e di cittadino.

Non è qui il luogo per rifare la storia dei vari comitati internazionali attraverso i quali gli Stati, la Società delle nazioni e, più tardi, l'Onu cercarono di far fronte al problema dei rifugiati, dal *Bureau Nansen* per i rifugiati russi e armeni (1921), all'Alto Commissario per i profughi dalla Germania (1936), al Comitato intergovernamentale per i profughi (1938), all'*International Refugee Organization* dell'Onu (1946), fino all'attuale Alto Commissariato per i rifugiati (1951), la cui attività non ha, secondo lo statuto, carattere politico, ma solo «umanitario e sociale». L'essenziale è che, ogni volta che i rifugiati non rappresentano più casi individuali, ma un fenomeno di massa (come avvenne fra le due guerre e nuovamente ora), tanto queste organizzazioni che i singoli Stati, malgrado le solenni evocazioni dei diritti inalienabili dell'uomo, si sono dimostrati assolutamente incapaci non solo di risolvere il problema, ma anche semplicemente di affrontarlo in modo adeguato. L'intera questione fu, così, trasferita nelle mani della polizia e delle organizzazioni umanitarie.

3. Le ragioni di quest'impotenza non stanno solo nell'egoismo e nella cecità degli apparati burocratici, ma nell'ambiguità delle stesse nozioni fondamentali che regolano l'iscrizione del *nativo* (cioè della vita) nell'ordinamento giuridico dello Stato-nazione. H. Arendt ha intitolato il capitolo quinto del libro *sull'imperialismo*, dedicato al problema dei rifugiati, *Il declino dello Stato-nazione e la fine dei diritti dell'uomo*. Occorre provarsi a prendere sul serio questa

formulazione, che lega indissolubilmente le sorti dei diritti dell'uomo e quelle dello Stato nazionale moderno, in modo che il tramonto di questo implica necessariamente il divenir obsoleti di quelli. Il paradosso è qui che proprio la figura - il rifugiato - che avrebbe dovuto incarnare per eccellenza i diritti dell'uomo segna invece la crisi radicale di questo concetto. «La concezione dei diritti dell'uomo», scrive H. Arendt, «basata sull'esistenza supposta di un essere umano come tale, cadde in rovina non appena coloro che la professavano si trovarono di fronte per la prima volta uomini che avevano veramente perduto ogni altra qualità e relazione specifica - tranne il puro fatto di essere umani». Nel sistema dello Stato-nazione, i cosiddetti diritti sacri e inalienabili dell'uomo si mostrano sprovvisti di ogni tutela nel momento stesso in cui non è più possibile configurarli come diritti dei cittadini di uno Stato. Ciò è implicito, se ben si riflette, nell'ambiguità del titolo stesso della Dichiarazione del 1789: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, dove non è chiaro se i due termini nominino due realtà distinte o formino, invece, un'endiadi, in cui il primo termine è, in verità, già sempre contenuto nel secondo.

Che per qualcosa come il puro uomo in sé non ci sia, nell'ordinamento politico dello Stato-nazione, alcuno spazio autonomo, è evidente quanto meno per il fatto che lo statuto di rifugiato è stato sempre considerato, anche nel migliore dei casi, come una condizione provvisoria, che deve condurre o alla naturalizzazione o al rimpatrio. Uno statuto stabile dell'uomo in sé è inconcepibile nel diritto dello Stato-nazione.

4. E tempo di cessare di guardare alle Dichiarazioni dei diritti dal 1789 a oggi come a proclamazioni di valori eterni metagiuridici, tendenti a vincolare il legislatore al loro rispetto, e di considerarle secondo quella che è la loro funzione reale nello Stato moderno. I diritti dell'uomo rappresentano, infatti, innanzitutto la figura originaria dell'iscrizione della nuda vita naturale nell'ordine giuridico-politico dello Stato-nazione. Quella nuda vita (la creatura umana) che, nell'*Ancien Régime*, apparteneva a Dio e, nel mondo classico, era chiaramente distinta (come *zoé*) dalla vita politica (*bios*), entra

ora in primo piano nella cura dello Stato e diventa, per così dire, il suo fondamento terreno. Stato-nazione significa: Stato che fa della natività, della nascita (cioè della nuda vita umana) il fondamento della propria sovranità. Questo è il senso (nemmeno troppo nascosto) dei primi tre articoli della Dichiarazione dell'89: solo perché ha iscritto (artt. 1 e 2) l'elemento nativo nel cuore di ogni associazione politica, essa può legare saldamente (art. 3) il principio di sovranità alla nazione (conformemente all'etimo, *natio* significa in origine semplicemente «nascita»).

Le Dichiarazioni dei diritti vanno allora viste come il luogo in cui si attua il passaggio dalla sovranità regale di origine divina alla sovranità nazionale. Esse assicurano l'inserzione della vita nel nuovo ordine statuale che dovrà succedere al crollo dell' *Ancien Regime*. Che, attraverso di esse, il *suddito* si trasformi in *cittadino*, significa che la nascita - cioè la nuda vita naturale - diventa qui per la prima volta (con una trasformazione le cui conseguenze biopolitiche possiamo solo ora cominciare a misurare) il portatore immediato della sovranità. Il principio di natività e il principio di sovranità, separati nell' *Ancien Regime*, si uniscono ora irrevocabilmente per costituire il fondamento del nuovo Stato-nazione. La finzione qui implicita è che la *nascita* diventi immediatamente *nazione*, in modo che non possa esservi alcuno scarto fra i due momenti. I diritti sono, cioè, attribuiti all' *uomo*, solo nella misura in cui egli è il presupposto immediatamente dileguante (e che, anzi, non deve mai venire alla luce come tale) del *cittadino*.

5. Se il rifugiato rappresenta, nell'ordinamento dello Stato-nazione, un elemento così inquietante, è innanzitutto perché, spezzando l'identità fra uomo e cittadino, fra natività e nazionalità, esso mette in crisi la finzione originaria della sovranità. Singole eccezioni a questo principio erano, naturalmente, sempre esistite: la novità del nostro tempo, che minaccia lo Stato-nazione nei suoi stessi fondamenti, è che porzioni crescenti dell'umanità non sono più rappresentabili al suo interno. Per questo, in quanto, cioè, scardina la vecchia trinità Stato-nazione-territorio, il rifugiato, questa figura

apparentemente marginale, merita di essere, invece, considerato come la figura centrale della nostra storia politica. E bene non dimenticare che i primi campi furono costruiti in Europa come spazio di controllo per i rifugiati, e che la successione campi di internamento-campi di concentramento-campi di sterminio rappresenta una filiazione perfettamente reale. Una delle poche regole cui i nazisti si attennero costantemente nel corso della «soluzione finale», era che solo dopo essere stati compiutamente denazionalizzati (anche di quella cittadinanza di seconda classe che spettava loro dopo le leggi di Norimberga), gli ebrei e gli zingari potevano essere inviati nei campi di sterminio. Quando i suoi diritti non sono più diritti del cittadino, allora l'uomo è veramente *sacro*, nel senso che questo termine ha nel diritto romano arcaico: votato alla morte.

6. Occorre sciogliere risolutamente il concetto di rifugiato da quello di diritti dell'uomo e cessare di considerare il diritto di asilo (del resto ormai in via di drastica contrazione nella legislazione degli Stati europei) come la categoria concettuale in cui iscrivere il fenomeno (uno sguardo alle recenti *Tesi sul diritto d'asilo* di A. Heller, mostra che ciò non può che condurre oggi a confusioni inopportune). Il rifugiato va considerato per quello che è, cioè nulla di meno che un concetto-limite che mette in crisi radicale i principi dello Stato-nazione e, insieme, permette di sgombrare il campo a un rinnovamento categoriale ormai indilazionabile.

Nel frattempo, infatti, il fenomeno dell'immigrazione cosiddetta illegale nei paesi della Comunità Europea ha assunto (e assumerà sempre più nei prossimi anni, con i previsti 20 milioni di immigrati dai paesi dell'Europa centrale) caratteri e proporzioni tali da giustificare pienamente questo rovesciamento di prospettiva. Ciò che gli Stati industrializzati hanno oggi di fronte è una *massa stabilmente residente di non-cittadini*, che non possono né vogliono essere né naturalizzati né rimpatriati. Questi non-cittadini hanno spesso una nazionalità di origine, ma, in quanto preferiscono non usufruire della protezione del loro Stato, vengono a trovarsi, come i rifugiati, nella condizione di «apolidi di fatto». T.

Hammar ha proposto di usare, per questi residenti non-cittadini, il termine *denizens*, che ha il merito di mostrare come il concetto *citizen* sia ormai inadeguato a descrivere la realtà politico-sociale degli Stati moderni. D'altra parte, i cittadini degli Stati industriali avanzati (sia negli Stati Uniti che in Europa) manifestano, attraverso una crescente diserzione rispetto alle istanze codificate della partecipazione politica, una propensione evidente a trasformarsi in *denizens*, in residenti stabili non-cittadini, in modo che cittadini e *denizens* stanno entrando, almeno in certe fasce sociali, in una zona di indistinzione potenziale. Parallelamente, in conformità al ben noto principio secondo cui l'assimilazione sostanziale in presenza di differenze formali esaspera l'odio e l'intolleranza, crescono le reazioni xenofobe e le mobilitazioni difensive.

7. Prima che si riaprano in Europa i campi di sterminio (il che sta già cominciando ad avvenire), è necessario che gli Stati-nazione trovino il coraggio di mettere in questione il principio stesso di iscrizione della natività e la trinità Stato-nazione-territorio che in esso si fonda. Non è facile indicare fin d'ora i modi in cui ciò potrà concretamente avvenire. Basti qui suggerire una possibile direzione. E' noto che una delle opzioni prese in esame per la soluzione del problema di Gerusalemme è che essa diventi, contemporaneamente e senza spartizione territoriale, capitale di due diversi organismi statali. La condizione paradossale di reciproca extraterritorialità (o, meglio, aterritorialità) che ciò implicherebbe potrebbe essere generalizzata a modello di nuove relazioni internazionali. Invece di due Stati nazionali separati da incerti e minacciosi confini, sarebbe possibile immaginare due comunità politiche insistenti su una stessa regione e in esodo l'una nell'altra, articolate fra loro da una serie di reciproche extraterritorialità, in cui il concetto-guida non sarebbe più lo *ius* del cittadino, ma il *refugium* del singolo.

In senso analogo, potremmo guardare all'Europa non come a una impossibile «Europa delle nazioni», di cui già si intravede a breve termine la catastrofe, ma come uno spazio aterritoriale o extraterritoriale, in cui tutti i residenti degli Stati europei (cittadini e non-cittadini) starebbero in posizione

di esodo o di rifugio e lo statuto di europeo significherebbe l'essere-in-esodo (ovviamente anche immobile) del cittadino. Lo spazio europeo segnerebbe così uno scarto irriducibile fra la nascita e la nazione, in cui il vecchio concetto di popolo (che, com'è noto, è sempre minoranza) potrebbe ritrovare un senso politico, contrapponendosi decisamente a quello di nazione (che lo ha finora indebitamente usurpato).

Questo spazio non coinciderebbe con alcun territorio nazionale omogeneo né con la loro somma *topografica*, ma agirebbe su di essi, forandoli e articolandoli *topologicamente* come in una bottiglia di Leida o in un nastro di Moebius, dove esterno e interno si indeterminano. In questo nuovo spazio, le città europee, entrando in relazione di reciproca extraterritorialità, ritroverebbe la loro antica vocazione di città del mondo.

In una sorta di terra di nessuno fra il Libano e Israele, si trovano oggi quattrocentoventicinque palestinesi espulsi dallo Stato di Israele. Questi uomini costituiscono certamente, secondo il suggerimento di H. Arendt, «l'avanguardia del loro popolo». Ma non necessariamente o non solamente nel senso che essi formerebbero il nucleo originario di un futuro Stato nazionale, che risolverebbe il problema palestinese probabilmente in modo altrettanto insufficiente di quanto Israele abbia risolto la questione ebraica. Piuttosto, la terra di nessuno in cui essi sono rifugiati ha retroagito fin d'ora sul territorio dello Stato d'Israele, forandolo e alterandolo in modo che l'immagine di quella montagna innevata è diventata più interna ad esso di qualsiasi altra regione di Heretz Israel. Solo in una terra in cui gli spazi degli Stati saranno stati in questo modo traforati e topologicamente deformati e in cui il cittadino avrà saputo riconoscere il rifugiato che egli stesso è, è pensabile oggi la sopravvivenza politica degli uomini.

Che cos'è un popolo?

1. Ogni interpretazione del significato politico del termine *popolo* deve partire dal fatto singolare che, nelle lingue europee moderne, esso indica sempre anche i poveri, i diseredati, gli esclusi. *Uno stesso termine nomina, cioè, tanto il soggetto politico costitutivo quanto la classe che, di fatto se non di diritto, è esclusa dalla politica.*

L'italiano *popolo*, il francese *peuple*, lo spagnolo *pueblo* (come gli aggettivi corrispondenti *popolare*, *populaire*, *popular* e i tardolatini *populus* e *popularis* da cui tutti derivano) designano, tanto nella lingua comune che nel lessico politico, sia il complesso dei cittadini come corpo politico unitario (come in «popolo italiano» o in «giudice popolare») che gli appartenenti alle classi inferiori (come in *homme du peuple*, *rione popolare*, *front populaire*). Anche l'inglese *people*, che ha un senso più indifferenziato, conserva, però, il significato di *ordinary people* in opposizione ai ricchi e alla nobiltà. Nella costituzione americana si legge così, senza distinzioni di sorta, «*We people of the United States* ma quando Lincoln, nel discorso di Gettysburgh, invoca un «*Government of the people by the people for the people*», la ripetizione contrappone implicitamente al primo popolo un altro. Quanto questa ambiguità fosse essenziale anche durante la Rivoluzione francese (cioè proprio nel momento in cui si rivendica il principio della sovranità popolare) è testimoniato dalla funzione decisiva che vi svolse la compassione per il popolo inteso come classe esclusa. H. Arendt ha ricordato che «la definizione stessa del termine era nata dalla compassione e la parola divenne sinonimo di sfortuna e infelicità - *le peuple, les malheureux m'applaudissent*, soleva dire Robespierre; *le peuple toujours malheureux*, come si esprimeva perfino Sieyès, una delle figure meno sentimentali e più lucide della Rivoluzione». Ma già in Bodin, in un senso opposto, nel capitolo della

République in cui viene definita la Democrazia, o *Etat populaire*, il concetto è doppio: al *peuple en corps*, come titolare della sovranità, fa riscontro il *menu peuple*, che la saggezza consiglia di escludere dal potere politico.

2. Un'ambiguità semantica così diffusa e costante non può essere casuale: essa deve riflettere un'anfibolia inerente alla natura e alla funzione del concetto *popolo* nella politica occidentale. Tutto avviene, cioè, come se ciò che chiamiamo popolo fosse, in realtà, non un soggetto unitario, ma un'oscillazione dialettica fra due poli opposti: da una parte, l'insieme *Popolo* come corpo politico integrale, dall'altra il sottoinsieme *popolo* come molteplicità frammentaria di corpi bisognosi ed esclusi; là un'inclusione che si pretende senza residui, qua un'esclusione che si sa senza speranze; a un estremo, lo Stato totale dei cittadini integrati e sovrani, all'altro la bandita - corte dei miracoli o campo - dei miserabili, degli oppressi, dei vinti. Un referente unico e compatto del termine *popolo* non esiste, in questo senso, da nessuna parte: come molti concetti politici fondamentali (simili, in questo, agli *Urworte* di Abel e Freud o alle relazioni gerarchiche di Dumont), popolo è un concetto polare, che indica un doppio movimento e una complessa relazione fra due estremi. Ma ciò significa, anche, che la costituzione della specie umana in un corpo politico passa attraverso una scissione fondamentale e che, nel concetto *popolo*, possiamo riconoscere senza difficoltà le coppie categoriali che abbiamo visto definire la struttura politica originale: nuda vita (*popolo*) ed esistenza politica (*Popolo*), esclusione e inclusione, *zoè* e *bios*. *Il popolo porta, cioè, già sempre in sé la frattura biopolitica fondamentale. Esso è ciò che non può essere incluso nel tutto di cui fa parte e non può appartenere all'insieme in cui è già sempre incluso.*

Di qui le contraddizioni e le aporie cui esso dà luogo ogni volta che è evocato e messo in gioco sulla scena politica. Esso è ciò che è già sempre e che deve, tuttavia, realizzarsi; è la fonte pura di ogni identità e deve, però, continuamente ridefinirsi e purificarsi attraverso l'esclusione, la lingua, il sangue, il territorio. Ovvero, nel polo opposto, esso è ciò che manca per

essenza a se stesso e la cui realizzazione coincide, perciò, con la propria abolizione; è ciò, che, per essere, deve negare, col suo opposto, se stesso (di qui le specifiche aporie del movimento operaio, volto verso il *popolo* e, insieme, teso alla sua abolizione). Di volta in volta vessillo sanguinoso della reazione e insegna malcerta delle rivoluzioni e dei fronti popolari, il popolo contiene in ogni caso una scissione più originaria di quella amico-nemico, una guerra civile incessante che lo divide più radicalmente di ogni conflitto e, insieme, lo tiene unito e costituisce più saldamente di qualunque identità. A ben guardare, anzi, ciò che Marx chiama lotta di classe e che, pur restando sostanzialmente indefinito, occupa un posto tanto centrale nel suo pensiero, non è altro che questa guerra intestina che divide ogni popolo e che avrà fine soltanto quando, nella società senza classi o nel regno messianico, *Popolo* e *popolo* coincideranno e non vi sarà più, propriamente, alcun popolo.

3. Se questo è vero, se il popolo contiene necessariamente al suo interno la frattura biopolitica fondamentale, sarà allora possibile leggere in modo nuovo alcune pagine decisive della storia del nostro secolo. Poiché, se la lotta fra i due popoli era certo in corso da sempre, nel nostro tempo essa ha subito un'ultima, parossistica accelerazione. A Roma, la scissione interna del popolo era sanzionata giuridicamente nella chiara divisione fra *populus* e *plebs*, che avevano ciascuno proprie istituzioni e propri magistrati così come, nel Medioevo, la distinzione fra popolo minuto e popolo grasso corrispondeva a una precisa articolazione di diverse arti e mestieri; ma quando, a partire dalla Rivoluzione francese, il popolo diventa il depositario unico della sovranità, il *popolo* si trasforma in una presenza imbarazzante e miseria ed esclusione appaiono per la prima volta come uno scandalo in ogni senso intollerabile. Nell'età moderna, miseria ed esclusione non sono soltanto concetti economici e sociali, ma sono categorie eminentemente politiche (tutto l'economicismo e il «socialismo» che sembrano dominare la politica moderna hanno, in realtà, un significato politico, anzi *biopolitico*).

In questa prospettiva, il nostro tempo non è altro che il

tentativo - implacabile e metodico - di colmare la scissione che divide il popolo, eliminando radicalmente il popolo degli esclusi. Questo tentativo accomuna, secondo modalità e orizzonti diversi, destra e sinistra, paesi capitalisti e paesi socialisti, uniti nel progetto - in ultima analisi vano, ma che si è parzialmente realizzato in tutti i paesi industrializzati - di produrre un popolo uno e indiviso. L'ossessione dello sviluppo è così efficace nel nostro tempo, perché coincide col progetto biopolitico di produrre un popolo senza frattura.

Lo sterminio degli ebrei nella Germania nazista acquista, in questa luce, un significato radicalmente nuovo. In quanto popolo che rifiuta di integrarsi nel corpo politico nazionale (si. suppone, infatti, che ogni sua assimilazione sia, in verità, soltanto simulata), gli ebrei sono i rappresentanti per eccellenza e quasi il simbolo vivente del *popolo*, di quella nuda vita che la modernità crea necessariamente al suo interno, ma la cui presenza non riesce più in alcun modo a tollerare. E nella lucida furia con cui il *Volk* tedesco, rappresentante per eccellenza del popolo come corpo politico integrale, cerca di eliminare per sempre gli ebrei, dobbiamo vedere la fase estrema della lotta intestina che divide *Popolo* *spopolo*. Con la soluzione finale (che coinvolge, non a caso, anche gli zingari e altri inintegrabili), il nazismo cerca oscuramente e inutilmente di liberare la scena politica dell'Occidente da quest'ombra intollerabile, per produrre finalmente il *Volk* tedesco come popolo che ha colmato la frattura biopolitica originale (per questo i capi nazisti ripetono tanto ostinatamente che, eliminando ebrei e zingari, essi stanno, in verità, lavorando anche per gli altri popoli europei).

Parafrasando il postulato freudiano sulla relazione fra *Es* e *Ich*, si potrebbe dire che la biopolitica moderna è retta dal principio secondo cui «dov'è nuda vita, un *Popolo* dovrà essere»; a patto, però, di aggiungere immediatamente che questo principio vale anche nella formulazione inversa, che vuole che «dov'è un *Popolo*, là vi sarà nuda vita». La frattura che si credeva di aver colmato eliminando il *popolo* (gli ebrei che ne sono il simbolo), si riproduce così nuovamente trasformando l'intero popolo tedesco in vita sacra votata alla morte e in corpo biologico che dev'essere infinitamente purificato (eliminando malati di mente e portatori di malattie

ereditarie). E in modo diverso, ma analogo, oggi il progetto democratico-capitalistico di eliminare, attraverso lo sviluppo, le classi povere, non solo riproduce al proprio interno il popolo degli esclusi, ma trasforma in nuda vita tutte le popolazioni del terzo mondo. Solo una politica che avrà saputo fare i conti con la scissione biopolitica fondamentale dell'Occidente potrà arrestare questa oscillazione e porre fine alla guerra civile che divide i popoli e le città della terra.

Che cos'è un campo?

Ciò che è avvenuto nei campi supera talmente il concetto giuridico di crimine che si è spesso semplicemente omesso di considerare la specifica struttura giuridico-politica in cui quegli eventi si sono prodotti. Il campo è soltanto il luogo in cui si è realizzata la più assoluta *condicio inhumana* che si sia data sulla terra: questo è, in ultima analisi, ciò che conta, per le vittime come per i posteri. Seguiremo qui deliberatamente un orientamento inverso. Invece di dedurre la definizione del campo dagli eventi che vi sono avvenuti, ci chiederemo piuttosto: *che cos'è un campo, qual è la sua struttura giuridico-politica, perché simili eventi abbiano potuto avervi luogo?* Ciò ci condurrà a guardare al campo non come a un fatto storico e a un'anomalia appartenente al passato (anche se, eventualmente, ancora riscontrabile), ma, in qualche modo, come alla matrice nascosta, al *nomos* dello spazio politico in cui ancora viviamo.

Gli storici discutono se la prima apparizione dei campi sia da identificare nei *campos de concentraciones* creati dagli spagnoli a Cuba nel 1896 per reprimere l'insurrezione della popolazione della colonia, o nei *concentration camps* in cui gli inglesi agli inizi del secolo ammassarono i boeri; ciò che qui importa è che, in entrambi i casi, si tratta dell'estensione a un'intera popolazione civile di uno stato di eccezione legato a una guerra coloniale. I campi nascono, cioè, non dal diritto ordinario (e meno che mai, come pure si sarebbe potuto credere, da una trasformazione e uno sviluppo del diritto carcerario), ma dallo stato di eccezione e dalla legge marziale. Ciò è ancora più evidente per i Lager nazisti, sulla cui origine e sul cui regime giuridico siamo ben documentati. E' noto che la base giuridica dell'internamento non era il diritto comune, ma la *Schutzhaft* (letteralmente: custodia protettiva), un istituto giuridico di derivazione prussiana, che i giuristi nazisti classificano a volte come una misura di polizia preventiva, in

quanto permetteva di «prendere in custodia» degli individui indipendentemente da un qualsiasi contegno penalmente rilevante, unicamente al fine di evitare un pericolo per la sicurezza dello Stato. Ma l'origine della *Schutzhaft* è nella legge prussiana del 4 giugno 1851 sullo stato di assedio, che nel 1871 fu estesa all'intera Germania (con l'eccezione della Baviera), e, ancor prima, nella legge prussiana sulla «protezione della libertà personale» [*Schutz der persönlichen Freiheit*] del 12 febbraio 1850, che trovarono una massiccia applicazione in occasione della prima guerra mondiale.

Questo nesso costitutivo fra stato di eccezione e campo, di concentramento non potrebbe essere sopravvalutato per una corretta comprensione della natura del campo. La «protezione» della libertà che è in questione nella *Schutzhaft* è, ironicamente, protezione contro la sospensione della legge che caratterizza l'emergenza. La novità è che, ora, questo istituto viene sciolto dallo stato di eccezione su cui si fondava e lasciato vigere nella situazione normale. *Il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola.* In esso lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento, acquista un assetto spaziale permanente che, come tale, rimane, però, costantemente al di fuori dell'ordinamento normale. Quando, nel marzo 1933, in coincidenza con le celebrazioni per l'elezione di Hitler a cancelliere del Reich, Himmler decise di creare a Dachau un «campo di concentramento per prigionieri politici», esso fu immediatamente affidato alle ss e, attraverso la *Schutzhaft*, posto al di fuori delle regole del diritto penale e del diritto carcerario, con cui né allora né in seguito ebbe mai nulla a che fare. Dachau e gli altri campi che gli furono subito affiancati (Sachsenhausen, Buchenwald, Lichtenberg) rimasero virtualmente sempre in funzione: quel che variava era la consistenza della loro popolazione (che, in certi periodi, in particolare fra il 1935 e il 1937, prima che cominciasse la deportazione degli ebrei, si ridusse a 7500 persone): ma il campo come tale era diventato in Germania una realtà permanente.

Occorre riflettere allo statuto paradossale del campo in

quanto spazio di eccezione: esso è un pezzo di territorio che viene posto fuori dell'ordinamento giuridico normale, ma non è, per questo, semplicemente uno spazio esterno. Ciò che in esso è escluso, è, secondo il significato etimologico del termine eccezione (*ex-capere*), *preso fuori*, incluso attraverso la sua stessa esclusione. Ma ciò che, in questo modo, è innanzitutto catturato nell'ordinamento è lo stesso stato di eccezione. Il campo è, cioè, la struttura in cui lo stato di eccezione, sulla cui possibile decisione si fonda il potere sovrano, viene realizzato stabilmente. Hannah Arendt ha osservato una volta che nei campi emerge in piena luce il principio che regge il dominio totalitario e che il senso comune si rifiuta ostinata-mente di ammettere, e, cioè, il principio secondo cui «tutto è possibile». *Solo perché i campi costituiscono, nel senso che si è visto, uno spazio di eccezione, in cui la legge è integralmente sospesa, in essi tutto è veramente possibile.* Se non si comprende questa particolare struttura giuridico-politica dei campi, la cui vocazione è appunto di realizzare stabilmente l'eccezione, l'incredibile che in essi è avvenuto resta del tutto inintelligibile. Chi entrava nel campo si muoveva in una zona di indistinzione fra esterno e interno, eccezione e regola, lecito e illecito in cui ogni protezione giuridica era venuta meno; inoltre, se era un ebreo, egli era già stato privato dalle leggi di Norimberga dei suoi diritti di cittadino e, successivamente, al momento della «soluzione finale», completamente denazionalizzato. *In quanto i suoi abitanti sono stati spogliati di ogni statuto politico e ridotti integralmente a nuda vita, il campo è anche il più assoluto spazio biopolitico che sia mai stato realizzato, in cui il potere non ha di fronte a sé che la pura vita biologica senz'alcuna mediazione.* Per questo il campo è il paradigma stesso dello spazio politico nel punto in cui la politica diventa biopolitica e l'*homo sacer* si confonde virtualmente col cittadino. La domanda corretta rispetto agli orrori commessi nei campi non è, pertanto, quella che chiede ipocritamente come sia stato possibile commettere delitti tanto atroci rispetto a degli esseri umani; più onesto e soprattutto più utile sarebbe indagare attentamente attraverso quali procedure giuridiche e quali dispositivi politici degli esseri umani abbiano potuto essere così integralmente privati dei loro diritti e delle loro prerogative, fino a che commettere nei loro confronti qualsiasi

atto non apparisse più come un delitto (a questo punto, infatti, tutto era veramente diventato possibile).

Se questo è vero, se l'essenza del campo consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio per la nuda vita come tale, dovremo ammettere, allora, che ci troviamo virtualmente in presenza di un campo ogni volta che viene creata una tale struttura, indipendentemente dall'entità dei crimini che vi sono commessi e qualunque ne siano la denominazione e la specifica topografia. Sarà un campo tanto lo stadio di Bari in cui nel 1991 la polizia italiana ammassò provvisoriamente gli immigrati clandestini albanesi prima di rispedirli nel loro paese, che il velodromo d'inverno in cui le autorità di Vichy raccolsero gli ebrei prima di consegnarli ai tedeschi, tanto il campo profughi al confine con la Spagna nei cui pressi morì nel 1939 Antonio Machado, che le *zones d'attente* negli aeroporti internazionali francesi in cui vengono trattenuti gli stranieri che chiedono il riconoscimento dello statuto di rifugiato. In tutti questi casi, un luogo apparentemente anodino (ad esempio, l'Hotel Arcades a Roissy) delimita in realtà uno spazio in cui l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana (per esempio nei quattro giorni in cui gli stranieri possono essere trattenuti nella *zone d'attente* prima dell'intervento dell'autorità giudiziaria). Ma anche certe periferie delle grandi città postindustriali e le *gated communities* statunitensi cominciano oggi ad assomigliare, in questo senso, a dei campi, in cui nuda vita e vita politica entrano, almeno in determinati momenti, in una zona di assoluta indeterminazione.

La nascita del campo nel nostro tempo appare allora, in questa prospettiva, come un evento che segna in modo decisivo lo stesso spazio politico della modernità. Essa si produce nel punto in cui il sistema politico dello Stato-nazione moderno, che si fondava sul nesso funzionale fra una determinata localizzazione (il territorio) e un determinato ordinamento (lo Stato), mediato da regole automatiche di

iscrizione della vita (la nascita o nazione), entra in una crisi duratura e lo Stato decide di assumere direttamente fra i propri compiti la cura della vita biologica della nazione. Se la struttura dello Stato-nazione è, cioè, definita dai tre elementi *territorio, ordinamento, nascita*, la rottura del vecchio *nomos* non si produce nei due aspetti che lo costituivano secondo Schmitt (la localizzazione, *Ortung*, e l'ordinamento, *Ordnung*), ma nel punto che segna l'iscrizione della nuda vita (la *nascita* che, così, diventa *nazione*) al loro interno. Qualcosa non può più funzionare nei meccanismi tradizionali che regolavano questa iscrizione e il campo è il nuovo regolatore nascosto dell'iscrizione della vita nell'ordinamento - o, piuttosto, il segno dell'impossibilità del sistema di funzionare senza trasformarsi in una macchina letale. E' significativo che i campi appaiano insieme alle nuove leggi sulla cittadinanza e sulla denazionalizzazione dei cittadini (non solo le leggi di Norimberga sulla cittadinanza del Reich, ma anche le leggi sulla denazionalizzazione dei cittadini emanate da quasi tutti gli Stati europei, compresa la Francia, fra il 1915 e il 1933). Lo stato di eccezione, che era essenzialmente una sospensione temporale dell'ordinamento, diventa ora un nuovo e stabile assetto spaziale, in cui abita quella nuda vita che, in misura crescente, non può più essere iscritta nell'ordinamento. *Lo scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato - nazione e il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo «campo» è questo scarto.* A un ordinamento senza localizzazione (lo stato di eccezione, in cui la legge è sospesa) corrisponde ora una localizzazione senza ordinamento (il campo, come spazio permanente di eccezione) . Il sistema politico non ordina più forme di vita e norme giuridiche in uno spazio determinato, ma contiene al suo interno una *localizzazione dislocante* che lo eccede, in cui ogni forma di vita e ogni norma può virtualmente essere presa. Il campo come localizzazione dislocante è la matrice nascosta della politica in cui ancora viviamo, che dobbiamo imparare a riconoscere attraverso tutte le sue metamorfosi. Esso è il quarto, inseparabile elemento che è venuto ad aggiungersi, spezzandola, alla vecchia trinità Stato-nazione(nascita)-territorio.

É in questa prospettiva che dobbiamo guardare alla

ricomparsa dei campi in una forma, in un certo senso, ancora più estrema, nei territori della ex Jugoslavia. Ciò che là sta avvenendo non è affatto, come osservatori interessati si sono affrettati a dichiarare, una ridefinizione del vecchio sistema politico secondo nuovi assetti etnici e territoriali, cioè una semplice ripetizione dei processi che hanno portato alla costituzione degli Stati-nazione europei. Vi è piuttosto una rottura immedicabile del vecchio *nomos* e dislocazione delle popolazioni e delle vite umane secondo linee di fuga interamente nuove. Di qui l'importanza decisiva dei campi di stupro etnico. Se i nazisti non hanno mai pensato di attuare la «soluzione finale» ingravidando le donne ebreë, ciò è perché il principio della nascita, che assicurava l'iscrizione della vita nell'ordinamento dello Stato-nazione, era ancora, sia pure profondamente trasformato, in qualche modo funzionante. Ora questo principio entra in un processo di dislocazione e di deriva in cui il suo funzionamento diventa con ogni evidenza impossibile e in cui dobbiamo aspettarci non solo nuovi campi, ma anche sempre nuove e più deliranti definizioni normative dell'iscrizione della vita nella Città. Il campo, che si è ora saldamente insediato al suo interno, è il nuovo *nomos* biopolitico del pianeta.

2.

Note sul gesto

1. *Alla fine del xix secolo la borghesia occidentale aveva ormai definitivamente perduto i suoi gesti.*

Nel 1886 Gilles de la Tourette, *ancien interne des Hôpitaux de Paris et de la Salpêtrière*, pubblicò presso De-lahaye et Lecrosnier le *Etudes cliniques et physiologiques sur la marche*. Era la prima volta che uno dei gesti umani più comuni veniva analizzato con metodi strettamente scientifici. Cinquantatre anni prima, quando la buona coscienza della borghesia era ancora intatta, il programma di una patologia generale della vita sociale annunciato da Balzac non aveva prodotto che i cinquanta foglietti, tutto sommato deludenti, della *Théorie de la démarche*. Nulla rivela la distanza, non solo temporale, che separa i due tentativi, quanto la descrizione che Gilles de la Tourette fa di un passo umano. Là dove Balzac non vedeva che l'espressione di un carattere morale, qui è all'opera uno sguardo che è già una profezia del cinematografo:

Mentre la gamba sinistra funge da punto d'appoggio, il piede destro si solleva da terra subendo un movimento di avvolgimento che va dal tallone alla estremità delle dita, che lasciano il suolo per ultime; tutta la gamba è ora portata in avanti e il piede va a toccare terra col tallone. In questo stesso istante, il piede sinistro, che ha terminato la sua rivoluzione e non poggia più che sulla punta dei piedi, si stacca a sua volta dal suolo; la gamba sinistra si porta in avanti, passa a fianco della gamba destra a cui tende ad avvicinarsi, la supera e il piede sinistro va a toccare il suolo col tallone mentre il destro finisce la sua rivoluzione.

Solo un occhio dotato di una visione del genere poteva mettere a punto quel metodo delle impronte del cui

perfezionamento Gilles de la Tourette va a ragione così fiero. Un rotolo di carta bianca da parati lungo circa sette o otto metri e largo cinquanta centimetri viene inchiodato al suolo e diviso a metà nel senso della lunghezza con una linea tracciata a matita. Le piante dei piedi del soggetto dell'esperimento vengono cosparse a questo punto con sesquiossido di ferro in polvere che le tinge di un bel colore rosso ruggine. Le impronte che il paziente lascia camminando lungo la linea direttrice permettono una perfetta misurazione dell'andatura secondo diversi parametri (lunghezza del passo, scarto laterale, angolo d'inclinazione ecc.).

Se si osservano le riproduzioni delle impronte pubblicate da Gilles de la Tourette, è impossibile non pensare alle serie di istantanee che proprio in quegli anni Muy-bridge realizza all'Università di Pennsylvania servendosi di una batteria di 24 obiettivi fotografici. L'«uomo che cammina a velocità ordinaria», l'«uomo che corre portando un fucile», la «donna che cammina e raccoglie una brocca», la «donna che cammina e manda un bacio» sono i gemelli felici e visibili delle creature sconosciute e sofferenti che hanno lasciato queste tracce.

Un anno prima degli studi sull'andatura, era uscita l'*Etude sur une affection nerveuse caractérisée par de l'incoordination motrice accompagnée d'écholalie et de coprolalie*, che doveva fissare il quadro clinico di quella che fu poi chiamata sindrome di Gilles de la Tourette. Qui la stessa messa a distanza del gesto più quotidiano che aveva permesso il metodo delle impronte si applica alla descrizione di un'impressionante proliferazione di tic, scatti spasmodici e manierismi che non si può definire altrimenti che come una catastrofe generalizzata della sfera della gestualità. Il paziente non è in grado né di iniziare né di portare a termine i gesti più semplici; se riesce a iniziare un movimento, esso è interrotto e scompaginato da scosse prive di coordinazione e da fremiti in cui sembra che la muscolatura danzi (*chorea*) in modo del tutto indipendente da un fine motorio. L'equivalente di questo disordine nella sfera dell'andatura è descritto esemplarmente da Charcot nelle celebri *Leçons du mardi*:

Eccolo che parte, col corpo inchinato in avanti, cogli arti inferiori rigidi, nell'estensione accollati, per così dire, l'uno

all'altro, appoggiandosi sulla punta dei piedi; questi scivolano in qualche modo sul suolo, e la progressione avviene attraverso una specie di rapida trepidazione ... Quando il soggetto è così lanciato in avanti, sembra che egli sia a ogni istante minacciato di cadere in avanti; in ogni caso gli è press'a poco impossibile arrestarsi da sé. Gli è necessario il più spesso di attaccarsi a un corpo vicino. Si direbbe un automa mosso da una molla, e, in questi movimenti di progressione rigidi, a scatti, come convulsivi, non vi è nulla che ricordi la scioltezza dell'andatura ... Finalmente, dopo vari tentativi, eccolo partito e, conformemente al meccanismo testé indicato, egli scivola sul suolo piuttosto che camminare, colle gambe rigide, o, per lo meno, che si flettono appena, mentre i passi sono in qualche modo sostituiti da altrettanto brusche trepidazioni.

La cosa più straordinaria è che questi disordini, dopo essere stati osservati in migliaia di casi a partire dal 1885, cessano praticamente di essere registrati nei primi anni del xx secolo, fino al giorno in cui, nell'inverno del 1971, camminando per le strade di New York, Oliver Sacks credette di notare tre casi di tourettismo nell'arco di pochi minuti. Una delle ipotesi che si possono fare per spiegare questa scomparsa è che atassia, tic e distonie fossero nel frattempo diventati la norma e che, a partire da un certo momento, tutti avevano perduto il controllo dei loro gesti e camminavano e gesticolavano freneticamente. In ogni caso è questa l'impressione che si ha guardando i film che Marey e Lumière cominciano a girare proprio in quegli anni.

2. Nel cinema, una società che ha perduto i suoi gesti cerca di riappropriarsi di ciò che ha perduto e, insieme, ne registra la perdita.

Un'epoca che ha perduto i suoi gesti è, per ciò stesso, ossessionata da essi; per uomini, cui ogni naturalezza è stata sottratta, ogni gesto diventa un destino. E quanto più i gesti perdevano la loro disinvoltura sotto l'azione di potenze invisibili, tanto più la vita diventava indecifrabile. E' in questa fase che la borghesia, che pochi decenni prima era ancora

saldamente in possesso dei suoi simboli, cade vittima dell'interiorità e si consegna alla psicologia.

Nietzsche è il punto in cui, nella cultura europea, questa tensione polare da una parte verso lo scancellamento e la perdita del gesto e, dall'altra, verso la sua trasfigurazione in un fato raggiunge il suo culmine. Poiché solo come un gesto in cui potenza e atto, naturalezza e maniera, contingenza e necessità diventano indiscernibili (in ultima analisi, quindi, unicamente come teatro) è intellegibile il pensiero dell'eterno ritorno. *Così parlò Zarathustra* è il balletto di un'umanità che ha perduto i suoi gesti. E quando l'epoca se ne accorse, allora (troppo tardi!) cominciò il precipitoso tentativo di recuperare *in extremis* i gesti perduti. La danza di Isadora e di Diaghilev, il romanzo di Proust, la grande poesia dello *Jugendstil* da Pascoli a Rilke e, infine, nel modo più esemplare, il cinema muto, tracciano il cerchio magico in cui l'umanità cercò per l'ultima volta di evocare ciò che le stava sfuggendo di mano per sempre.

Negli stessi anni, Aby Warburg avvia quelle indagini che solo la miopia di una storia dell'arte psicologizzante ha potuto definire come «scienza dell'immagine», mentre avevano in verità al loro centro il gesto come cristallo di memoria storica, il suo irrigidirsi in un destino e lo strenuo tentativo degli artisti e dei filosofi (per Warburg al limite della follia) per affrancarlo da esso attraverso una polarizzazione dinamica. Poiché queste ricerche si attuavano nel medio delle immagini, si è creduto che l'immagine fosse anche il loro oggetto. Warburg ha, invece, trasformato l'immagine (che ancora per Jung fornirà il modello della sfera metastorica degli archetipi) in un elemento decisamente storico e dinamico. In questo senso, l'atlante *Mnemosyne*, che egli ha lasciato incompiuto, con le sue circa mille fotografie, non è un immobile repertorio di immagini, ma una rappresentazione in movimento virtuale dei gesti dell'umanità occidentale, dalla Grecia classica al fascismo (cioè qualcosa che è più vicino a De Jorio che a Panofsky); all'interno di ogni sezione, le singole immagini vanno considerate piuttosto come fotogrammi di un film che come realtà autonome (almeno nello stesso senso in cui Benjamin ebbe una volta a paragonare l'immagine dialettica a quei quadernetti, precursori del cinematografo, che, sfogliati

rapidamente, producono l'impressione del movimento).

3. *L'elemento del cinema e il gesto e non l'immagine.*

Gilles Deleuze ha mostrato che il cinema cancella la fallace distinzione psicologica fra l'immagine come realtà psichica e il movimento come realtà fisica. Le immagini cinematografiche non sono né *poses éternelles* (come le forme del mondo classico) né *coupes immobiles* del movimento, ma *coupes mobiles*, immagini esse stesse in movimento, che Deleuze chiama *images-mouvement*. Occorre estendere l'analisi di Deleuze e mostrare che essa riguarda in generale lo statuto dell'immagine nella modernità. Ma ciò significa che la rigidità mitica dell'immagine è stata qui spezzata, e che non di immagini si dovrebbe propriamente parlare, ma di gesti. Ogni immagine, infatti, è animata da una polarità antinomica: da una parte, essa è la reificazione e lo scancellamento di un gesto (è *l'imgo* come maschera di cera del morto o come simbolo), dall'altra essa ne conserva intatta la *dynamis* (come nelle istantanee di Muybridge o in una qualunque fotografia sportiva). La prima corrisponde al ricordo di cui s'impadronisce la memoria volontaria, la seconda all'immagine che balena nell'epifania della memoria involontaria. E mentre la prima vive in un magico isolamento, la seconda rimanda sempre al di là di se stessa, verso un tutto di cui fa parte. Anche la Gioconda, anche *Las Meninas* possono essere viste non come forme immobili ed eterne, ma come frammenti di un gesto o come fotogrammi di un film perduto, nel quale soltanto riacquisterebbero il loro vero senso. Poiché in ogni immagine è sempre all'opera una sorta di *ligatio*, un potere paralizzante che occorre disincantare, ed è come se da tutta la storia dell'arte si levasse una muta invocazione verso la liberazione dell'immagine nel gesto. È quanto in Grecia era espresso dalle leggende sulle statue che spezzano i legami che le trattengono e incominciano a muoversi; ma è anche l'intenzione che la filosofia affida all'idea, che non è affatto, secondo l'interpretazione comune, un archetipo immobile, ma piuttosto una costellazione in cui i fenomeni si compongono in un gesto.

Il cinema riconduce le immagini nella patria del gesto.

Secondo la bella definizione implicita in *Traum und Nacht* di Beckett, esso è il sogno di un gesto. Introdurre in questo sogno l'elemento del risveglio è il compito del regista.

4. *Poiché ha il suo centro nel gesto e non nell'immagine, il cinema appartiene essenzialmente all'ordine dell'etica e della politica (e non semplicemente a quello dell'estetica).*

Che cos'è il gesto? Un'osservazione di Varrone contiene un'indicazione preziosa. Egli iscrive il gesto nella sfera dell'azione, ma lo distingue nettamente dall'agire (*agere*) e dal fare (*facere*).

Si può infatti fare qualcosa e non agirla, come il poeta che fa un dramma, ma non lo agisce l'*agere* nel senso di «recitare una parte»: al contrario, l'attore agisce il dramma, ma non lo fa. Analogamente il dramma è fatto [*fit*] dal poeta, ma non è agito [*agitur*]; dall'attore è agito, ma non fatto. Invece, l'*imperator* [il magistrato investito del potere supremo], rispetto al quale si usa l'espressione *res gerere* [compiere qualcosa, nel senso di prenderlo su di sé, assumerne l'intera responsabilità], in questo né fa, né agisce, ma *gerit*, cioè sopporta [*sustinet*] (*De lingua latina* VI VIII 77).

Ciò che caratterizza il gesto è che, in esso, non si produce né si agisce, ma si assume e sopporta. Il gesto apre, cioè, la sfera dell'eidos come sfera più propria dell'umano. Ma in che modo un'azione è assunta e sopportata? In che modo una *res* diventa *res gesta*, un semplice fatto un evento? La distinzione varroniana tra *facere* e *agere* deriva, in ultima analisi, da Aristotele. In un celebre passo dell'*Etica nicomachea*, egli li oppone in questo modo: «Il genere dell'agire [della *praxis*] è diverso da quello del fare [della *poiesis*]. Il fine del fare è, infatti, altro dal fare stesso; il fine della prassi non potrebbe, invece, essere altro: agire bene è, infatti, in se stesso il fine» (VI 1140b). Nuova è, invece, l'identificazione, accanto a questi, di un terzo genere dell'azione: se il fare è un mezzo in vista di un fine e la prassi è un fine senza mezzi, il gesto spezza la falsa alternativa tra fini e mezzi che paralizza la morale e presenta

dei mezzi che, *come tali*, si sottraggono all'ambito della medialità, senza diventare, per questo, dei fini.

Per la comprensione del gesto, nulla è, perciò, più fuorviante che rappresentarsi una sfera dei mezzi rivolti a uno scopo (per esempio, la marcia, come mezzo per spostare il corpo dal punto A al punto B) e poi, distinta da questa e ad essa superiore, una sfera del gesto come movimento che ha in se stesso il suo fine (per esempio, la danza come dimensione estetica). Una finalità senza mezzi è altrettanto estraniante di una medialità che ha senso solo rispetto a un fine. Se la danza è gesto, è perché essa non è invece altro che la sopportazione e l'esibizione del carattere mediale dei movimenti corporei. *Il gesto e l'esibizione di una medialità, il render visibile un mezzo come tale*. Esso fa apparire l'essere-in-un-medio dell'uomo e, in questo modo, apre per lui la dimensione etica. Ma come, in un film pornografico, una persona colta nell'atto di compiere un gesto che è semplicemente un mezzo rivolto al fine di procurare piacere ad altri (o a se stessa), per il solo fatto di essere fotografata ed esibita nella sua stessa medialità, è sospesa da questa e può diventare, per gli spettatori, medio di un nuovo piacere (che sarebbe altrimenti incomprensibile): o come, nel mimo, i gesti rivolti agli scopi più familiari sono esibiti come tali, e perciò, tenuti in sospeso «entre le désir et l'accomplissement, la perpétration et son souvenir», in quello che Mallarmé chiama un *milieu pur*, così, nel gesto, è la sfera non di un fine in sé, ma di una medialità pura e senza fine che si comunica agli uomini.

Solo in questo modo l'oscura espressione kantiana «finalità senza scopo» acquista un significato concreto. Essa è, in un mezzo, quella potenza del gesto che lo interrompe nel suo stesso esser-mezzo e soltanto così l'esibisce, fa di una *res* una *res gesta*. Allo stesso modo, se s'intende per parola il mezzo della comunicazione, mostrare una parola non significa disporre di un piano più alto (un metalinguaggio, esso stesso incomunicabile all'interno del primo livello), a partire dal quale fare di essa oggetto di comunicazione, ma espone senz'alcuna trascendenza nella sua propria medialità, nel suo proprio esser mezzo. Il gesto è, in questo senso, comunicazione di una comunicabilità. Esso non ha propriamente nulla da dire, perché ciò che mostra è l'essere-nel-linguaggio dell'uomo come

pura medialità. Ma, poiché l'essere-nel-linguaggio non è qualcosa che possa essere detto in proposizioni, il gesto è, nella sua essenza, sempre gesto di non raccapezzarsi nel linguaggio, è sempre *gag* nel significato proprio del termine, che indica innanzitutto qualcosa che si mette in bocca per impedire la parola, e poi l'improvvisazione dell'attore per sopperire a un vuoto di memoria o a una impossibilità di parlare. Di qui non solo la prossimità fra gesto e filosofia, ma anche tra filosofia e cinema. Il «mutismo» essenziale del cinema (che non ha nulla a che fare con la presenza o con l'assenza di una colonna sonora) è, come il mutismo della filosofia, esposizione dell'essere-nel-linguaggio dell'uomo: gestualità pura. La definizione wittgensteiniana del mistico, come mostrarsi di ciò che non può essere detto, è alla lettera una definizione del *gag*. E ogni grande testo filosofico è il *gag* che esibisce il linguaggio stesso, lo stesso essere-nel-linguaggio come un gigantesco vuoto di memoria, come un inguaribile difetto di parola.

5. *La politica è la sfera dei puri mezzi, cioè dell'assoluta e integrale gestualità degli uomini.*

Le lingue e i popoli

Gli zingari fanno la loro apparizione in Francia nel corso dei primi decenni del xv secolo, in un periodo di guerre e di disordini, in forma di bande che dicevano di provenire dall'Egitto ed erano guidate da individui che si definivano duchi *in Egypto parvo* o conti *in Egypto minori*:

Nel 1419 i primi gruppi di zingari vengono segnalati sul territorio della Francia attuale ... il 22 agosto 1419, essi appaiono nella cittadina di Châtillon-en-Dombe, il giorno dopo il gruppo raggiunge Saint-Laurent de Macon, a sei leghe di distanza, agli ordini di un certo Andrea, duca del piccolo Egitto ... Nel luglio del 1422 una banda ancora più numerosa scende in Italia ... nell'agosto del 1427, gli zingari compaiono per la prima volta alle porte di Parigi, dopo aver attraversato la Francia in guerra ... La capitale è occupata dagli inglesi, e tutta l'Ile de France è infestata da banditi. Alcuni gruppi di zingari, guidati da duchi o conti *in Egypto parvo* o *in Egypto minori* attraversano i Pirenei e si spingono fino a Barcellona (François de Vaux de Foletier, *Les Tsiganes dans l'ancienne France*).

È più o meno nello stesso periodo che gli storici datano la nascita dell'*argot*, come lingua segreta dei *coquillards* e delle altre bande di malfattori che prosperano negli anni tormentati che segnano il passaggio dalla società medievale allo Stato moderno: «Ed è vero com'egli dice che i suddetti *coquillards* usano fra loro di una lingua segreta [*langage exquis*], che gli altri non possono intendere se non viene loro insegnata e attraverso questa lingua riconoscono gli appartenenti alla detta *Coquille*» (Deposizione di Perrenet al processo dei *coquillards*).

Mettendo semplicemente in parallelo le fonti relative a questi due fatti, Alice Becker-Ho è riuscita a realizzare il progetto benjaminiano di scrivere un'opera originale composta

quasi interamente di citazioni. La tesi del libro è apparentemente anodina: come indica il sottotitolo (*Un fattore trascurato alle origini dell'«argot» delle classi pericolose*), si tratta di mostrare la derivazione di una parte del lessico dell' *'argot* dal *rom*, la lingua degli zingari. Un succinto, ma essenziale «glossario» alla fine del volume elenca i termini argotici che hanno «un'eco evidente, per non dire un'origine certa, nei dialetti gitani d'Europa».

Questa tesi, che non esce dall'ambito della sociolinguistica, ne implica, però, un'altra ben più significativa: come l'*'argot* non è propriamente una lingua, ma un gergo, così gli zingari non sono un popolo, ma gli ultimi discendenti di una classe di fuorilegge di un'altra epoca:

Gli zingari sono il nostro Medioevo conservato; una classe pericolosa di un'altra epoca. I termini zingareschi passati nei diversi *argots* sono come gli zingari stessi, che, fin dalla loro prima apparizione, hanno adottato i patronimi dei paesi che attraversavano - *gadjesko nav* -perdendo in qualche modo la loro identità sulla carta, agli occhi di tutti coloro che credono di saper leggere.

Questo spiega perché gli studiosi non siano mai riusciti a chiarire le origini degli zingari né a conoscerne veramente la lingua e i costumi: l'inchiesta etnografica è qui resa impossibile dal fatto che gli informatori mentono sistematicamente.

Perché questa ipotesi, certamente originale, ma che riguarda una realtà popolare e linguistica tutto sommato marginale, è importante? Benjamin ha scritto una volta che, nei momenti cruciali della storia, il colpo decisivo dev'essere assestato con la mano sinistra, agendo su perni e snodi nascosti della macchina del sapere sociale. Benché Alice Becker-Ho si tenga discretamente nei limiti della sua tesi, è probabile che essa sia perfettamente consapevole di aver deposto in un punto nodale della nostra teoria politica una mina che si tratta soltanto di far detonare. Noi non abbiamo, infatti, la minima idea di che cosa sia un popolo né di che cosa sia una lingua (è noto che i linguisti possono costruire una grammatica, cioè quell'insieme unitario dotato di proprietà descrivibili che si chiama lingua, solo dando per scontato il *factum loquendi*, cioè

il puro fatto che gli uomini parlano e s'intendono fra loro, che resta inaccessibile alla scienza), e, tuttavia, tutta la nostra cultura politica si fonda sulla messa in relazione di queste due nozioni. L'ideologia romantica, che ha operato consapevolmente questo aggancio e, in questo modo, ha largamente influenzato tanto la linguistica moderna che la teoria politica ancora dominante, ha cercato di chiarire qualcosa di oscuro (il concetto di popolo) con qualcosa di ancora più oscuro (il concetto di lingua). Attraverso la corrispondenza biunivoca che così si istituisce, due entità culturali contingenti dai contorni indefiniti si trasformano in organismi quasi naturali, dotati di caratteri e leggi proprie e necessarie. Poiché, se la teoria politica deve presupporre senza poterlo spiegare il *factum pluralitatis* (chiamiamo così, con un termine etimologicamente connesso a quello di *populus*, il puro fatto che degli uomini formino una comunità) e la linguistica deve presupporre senza interrogarlo il *factum loquendi*, la semplice corrispondenza di questi due fatti fonda il discorso politico moderno.

La relazione zingari -*argot* revoca radicalmente in questione questa corrispondenza nell'istante stesso in cui la riprende parodicamente. Gli zingari stanno al popolo come l'*argot* sta alla lingua; ma, nel breve attimo che dura l'analogia, essa lascia cadere una luce di lampo sulla verità che la corrispondenza lingua-popolo era segretamente intesa a coprire: *tutti i popoli sono bande e «coquilles», tutte le lingue sono gerghi e «argot»*.

Non si tratta qui di valutare la correttezza scientifica di questa tesi, quanto di non lasciarsene sfuggire la potenza liberatrice. Per chi abbia saputo tenere fisso in essa lo sguardo, le macchine perverse e tenaci che governano il nostro immaginario politico perdono di colpo il loro potere. Che si tratti, del resto, di un immaginario, dovrebbe ormai essere evidente per tutti, oggi che l'idea di popolo ha perduto da un pezzo ogni realtà sostanziale. Ammesso che quest'idea abbia mai avuto un contenuto reale, al di là dell'insipido catalogo di caratteri elencati dalle vecchie antropologie filosofiche, essa è stata comunque svuotata di ogni senso da quello stesso Stato moderno che si presentava come il suo custode e la sua espressione: malgrado le chiacchiere dei

benintenzionati, oggi il popolo non è che il vuoto supporto dell'identità statuale e unicamente come tale viene riconosciuto. Per chi nutrisse ancora qualche dubbio in proposito, un'occhiata a quanto sta avvenendo intorno a noi è, da questo punto di vista, istruttiva: se i potenti della terra si muovono in armi per difendere uno *Stato senza popolo* (il Kuwait), i *popoli senza Stato* (curdi, armeni, palestinesi, baschi, ebrei della diaspora) possono invece essere oppressi e sterminati impunemente, perché sia chiaro che il destino di un popolo può solo essere un'identità statuale e che il concetto *popolo* ha senso soltanto se ricodificato in quello di cittadinanza. Di qui, anche, il curioso statuto delle lingue senza dignità statuale (catalano, basco, gaelico ecc.) che i linguisti trattano naturalmente come lingue, ma che di fatto funzionano piuttosto come gerghi o dialetti e assumono quasi sempre un significato immediatamente politico. L'intreccio vizioso di lingua, popolo e Stato risulta particolarmente evidente nel caso del sionismo. Un movimento che voleva la costituzione in Stato del popolo per eccellenza (Israele), si è sentito, perciò stesso, obbligato a riattualizzare una lingua puramente culturale (l'ebraico) che era stata sostituita nell'uso quotidiano da altre lingue e dialetti (il ladino, lo jiddish). Ma, agli occhi dei custodi della tradizione, proprio questa riattualizzazione della lingua sacra appariva come una grottesca profanazione, di cui un giorno la lingua si sarebbe vendicata («noi viviamo nella nostra lingua», scriveva da Gerusalemme Scholem a Rosenzweig il 26 dicembre 1926, «come dei ciechi che camminano su un abisso ... questa lingua è gravida di future catastrofi... verrà il giorno in cui essa si rivolterà contro coloro che la parlano»).

La tesi secondo cui tutti i popoli sono zingari e tutte le lingue gerghi spezza quest'intreccio e ci permette di guardare in modo nuovo a quelle diverse esperienze del linguaggio che sono periodicamente affiorate nella nostra cultura, solo per essere fraintese e ricondotte alla concezione dominante. Perché che cos'altro fa Dante, quando, raccontando nel *De vulgari eloquentia* il mito di Babele, dice che ogni specie di costruttori della torre ricevette una propria lingua incomprensibile per le altre, e che da queste lingue babeliche derivano le lingue parlate nel suo tempo, se non presentare tutte le lingue della

terra come gerghi (la lingua di mestiere è la figura per eccellenza del gergo)? E contro questa intima gergalità di ogni lingua, egli non suggerisce (secondo una secolare falsificazione del suo pensiero) il rimedio di una grammatica e di una lingua nazionale, ma una trasformazione dell'esperienza stessa della parola che chiama «volgare illustre», una sorta di affrancamento - non grammaticale, ma poetico e politico - dei gerghi stessi in direzione del *factum loquendi*.

Così, il *trobar clus* dei trovatori provenzali è esso stesso, in qualche modo, la trasformazione della lingua d'oc in un gergo segreto (non troppo diversamente da come fece Villon, scrivendo nell' *argot* dei *coquillards* alcune sue ballate); ma ciò di cui questo gergo parla non è, poi, che un'altra figura del linguaggio, contrassegnato come luogo e oggetto di un'esperienza d'amore. E, per venire a tempi a noi più vicini, non stupirà, in questa prospettiva, che per Wittgenstein l'esperienza della pura esistenza del linguaggio (del *factum loquendi*) potesse coincidere con l'etica, né che Benjamin affidasse a una «pura lingua», irriducibile a una grammatica e a una lingua particolare, la figura dell'umanità redenta.

Se le lingue sono i gerghi che coprono la pura esperienza del linguaggio, così come i popoli sono le maschere, più o meno riuscite, del *factum pluralitatis*, allora il nostro corapito non può certo essere la costruzione di questi gerghi in grammatiche né la ricodificazione dei popoli in identità statuali; al contrario, solo spezzando in un punto qualsiasi la catena esistenza del linguaggio-grammatica (lingua)-popolo-Stato, il pensiero e la prassi saranno all'altezza dei tempi. Le forme di quest'interruzione, in cui il *factum* del linguaggio e il *factum* della comunità emergono per un istante alla luce, sono molteplici e variano secondo i tempi e le circostanze: riattivazione di un gergo, *trobar clus*, pura lingua, pratica minoritaria di una lingua grammaticale... In ogni caso, è chiaro che la posta in gioco non è semplicemente linguistica o letteraria, ma, innanzitutto, politica e filosofica.

Glosse in margine ai *Commentari sulla società dello spettacolo*

Stratega

I libri di Debord costituiscono l'analisi più lucida e severa delle miserie e della servitù di una società - quella dello spettacolo, in cui noi viviamo - che ha esteso oggi il suo dominio su tutto il pianeta. Come tali, questi libri non hanno bisogno né di chiarimenti né di encomi, né tanto meno di prefazioni. Tutt'al più sarà possibile rischiare qui qualche glossa sul margine, simile a quei segni che i copisti medievali tracciavano a fianco dei passi più notevoli. Seguendo una rigorosa intenzione anacoretica, essi si sono, infatti, *separati*, trovando il proprio luogo non in un improbabile altrove, ma unicamente nella precisa delimitazione cartografica di ciò che descrivono.

Vantarne l'indipendenza di giudizio, la profetica chiaroveggenza, la classica perspicuità dello stile non servirebbe a nulla. Nessun autore potrebbe oggi consolarsi con la prospettiva che la sua opera sarà letta fra un secolo (da *quali* uomini?) né alcun lettore compiacersi (rispetto a che cosa?) di appartenere al piccolo numero di coloro che l'hanno compresa prima degli altri. Essi vanno usati piuttosto come manuali o strumenti per la resistenza o per l'esodo, simili a quelle armi improprie che il fuggiasco (secondo una bella immagine di Deleuze) raccoglie e infila frettolosamente nella cintura. O, piuttosto, come l'opera di uno stratega singolare (il titolo *Commentari* rimanda appunto a una tradizione di questo tipo), il cui campo d'azione non è tanto una battaglia in atto in cui schierare delle truppe, quanto la pura potenza dell'intelletto. Una frase di Clausewitz, citata nella prefazione alla quarta edizione italiana della *Società dello spettacolo*, esprime perfettamente questo carattere: «In ogni critica strategica, l'essenziale è di mettersi esattamente dal punto di vista degli

attori. E' vero che ciò è spesso difficile. La maggior parte delle critiche strategiche scomparirebbe integralmente, o si ridurrebbe a minime distinzioni di comprensione, se gli autori volessero o potessero situarsi in tutte le circostanze in cui si trovavano gli attori». In questo senso, non solo *Il Principe*, ma anche *l'Etica* di Spinoza è un trattato di strategia: un'operazione *de potentia intellectus, sive de libertate*.

Fantasmagoria

Marx si trovava a Londra quando, nel 1851, fu inaugurata, con enorme clamore, la prima Esposizione Universale in Hyde Park. Fra i vari progetti proposti, gli organizzatori avevano scelto quello di Paxton, che prevedeva un immenso palazzo costruito interamente in cristallo. Nel catalogo dell'Esposizione, Merrifield scriveva che il Palazzo di Cristallo «è forse il solo edificio al mondo in cui l'atmosfera è percepibile ... a uno spettatore situato nella galleria all'estremità orientale o occidentale ... le parti più lontane dell'edificio appaiono avvolte in un alone azzurrino». Il primo grande trionfo della merce avviene, cioè, sotto il segno, insieme, della trasparenza e della fantasmagoria. Ancora la guida all'Esposizione Universale di Parigi del 1867 ribadisce questo contraddittorio carattere spettacolare: « Il faut au publique une con-ception grandiose qui frappe son imagination... il veut contempler un coup d'œil féérique et non pas des produits similaires et uniformément groupés ».

E' probabile che Marx si sia ricordato dell'impressione provata nel Palazzo di Cristallo quando scriveva la sezione del *Capitale* che porta il titolo *Il carattere di feticcio della merce e il suo segreto*. Che questa sezione occupi nell'opera una posizione liminare non è certamente un caso. Lo svelamento del «segreto» della merce è stato la chiave che ha aperto al pensiero il regno incantato del capitale, che questo ha sempre cercato di occultare esponendolo in piena vista.

Senza l'identificazione di questo centro immateriale, in cui il prodotto del lavoro, sdoppiatosi in un valore d'uso e in un valore di scambio, si trasforma in una «fantasmagoria ... che insieme cade e non cade sotto i sensi», tutte le successive

indagini del *Capitale* non sarebbero probabilmente state possibili.

Eppure, negli anni sessanta, l'analisi marxiana del carattere di feticcio della merce era, in ambiente marxista, stoltamente disattesa. Ancora nel 1969, nella prefazione a una popolare riedizione del *Capitale*, Louis Althusser invitava i lettori a saltare la prima sezione, dal momento che la teoria del feticismo era una traccia «flagrante» e «estremamente dannosa» della filosofia hegeliana.

Tanto più notevole è il gesto con cui Debord fonda proprio in quella «traccia flagrante» la sua analisi della società dello spettacolo, cioè del capitalismo giunto alla sua figura estrema. Il «diventar immagine» del capitale non è che l'ultima metamorfosi della merce, in cui il valore di scambio ha ormai completamente eclissato il valore d'uso e, dopo aver falsificato l'intera produzione sociale, può ormai accedere a uno statuto di sovranità assoluta e irresponsabile sull'intera vita. Il Palazzo di Cristallo in Hyde Park, dove la merce esibisce per la prima volta senza veli il suo mistero, è, in questo senso, una profezia dello spettacolo, o, piuttosto, l'incubo in cui il xix secolo ha sognato il xx. Svegliarsi da quest'incubo è il primo compito che si assegnano i situazionisti.

Notte di Valpurga

Se c'è, nel nostro secolo, uno scrittore con cui Debord accetterebbe forse di essere paragonato, questi è Karl Kraus. Nessuno ha saputo, come Kraus nella sua caparbia lotta coi giornalisti, portare alla luce le leggi nascoste dello spettacolo, «i fatti che producono notizie e le notizie che sono colpevoli dei fatti». E se si dovesse immaginare qualcosa che corrisponde alla voce fuori campo che nei film di Debord accompagna l'esposizione del deserto di macerie dello spettacolo, nulla di più appropriato che la voce di Kraus che, in quelle letture pubbliche di cui Canetti ha descritto il fascino, mette a nudo, nell'operetta di Offenbach, l'intima, feroce anarchia del capitalismo trionfante.

È nota la battuta con cui, nella postuma *Terza notte di Valpurga*, Kraus giustifica il suo silenzio davanti all'avvento del

nazismo: «Su Hitler non mi viene in mente nulla». Questo Witz feroce, in cui Kraus confessa senza indulgenza il proprio limite, segna anche l'impotenza della satira di fronte all'indescrivibile che diventa realtà. Come poeta satirico, egli è veramente «solo uno degli ultimi epigoni / che abitano l'antica casa del linguaggio». Certamente anche in Debord, come in Kraus, la lingua si presenta come immagine e luogo della giustizia. Tuttavia l'analogia si arresta a questo punto. Il discorso di Debord comincia precisamente dove la satira ammutolisce. L'antica casa del linguaggio (e, con essa, la tradizione letteraria su cui la satira si fonda) è stata ormai falsificata e manipolata da cima a fondo. Kraus reagisce a questa situazione facendo della lingua il luogo del Giudizio Universale. Debord comincia invece a parlare quando il Giudizio Universale ha già avuto luogo e dopo che, in esso, il vero è stato riconosciuto solo come un momento del falso. Il Giudizio Universale nella lingua e la Notte di Valpurga dello spettacolo coincidono perfettamente. Questa paradossale coincidenza è il luogo da cui, perenne-mente fuori campo, risuona la sua voce.

Situazione

Che cos'è una situazione costruita? «Un momento della vita, concretamente e deliberatamente costruito attraverso l'organizzazione collettiva di un ambiente unitario e di un gioco di eventi», recita una definizione nel primo numero dell'«Internationale situationniste». Nulla sarebbe, però, più fuorviarne che pensare la situazione come un momento privilegiato o eccezionale nel senso dell'estetismo. Essa non è né il divenir arte della vita né il divenir vita dell'arte. Si comprende la natura reale della situazione, solo se la si colloca storicamente nel luogo che le compete, e, cioè, *dopo* la fine e l'autodistruzione dell'arte e *dopo* il transito della vita attraverso la prova del nichilismo. Il «passaggio a nord-ovest nella geografia della vera vita» è un punto di indifferenza fra la vita e l'arte, in cui *entrambe* subiscono *contemporaneamente* una metamorfosi decisiva. Questo punto di indifferenza è una politica finalmente all'altezza dei suoi compiti. Al capitalismo, che organizza «concretamente e deliberata-mente» ambienti ed

eventi per depotenziare la vita, i situazionisti rispondono con un progetto altrettanto concreto, ma di segno opposto. La loro utopia è, ancora una volta, perfettamente topica, poiché si situa nell'aver luogo di ciò che vuole rovesciare. Nulla può, forse, dare l'idea di una situazione costruita, meglio della misera scenografia in cui Nietzsche, nella *Gaia Scienza*, colloca *l'experimentum crucis* del suo pensiero. Una situazione costruita è la stanza con il ragno e il lume di luna, tra i rami, nel momento in cui alla domanda del demone: «Vuoi tu che questo istante torni infinite volte?», viene pronunciata la risposta: «Sì, lo voglio». Decisivo è qui lo spostamento messianico che cambia *integralmente* il mondo, lasciandolo *quasi* intatto. Poiché tutto qui è rimasto uguale, ma ha perduto la sua identità.

La Commedia dell'Arte conosceva dei canovacci, istruzioni destinate agli attori, perché ponessero in essere delle situazioni in cui un gesto umano sottratto alle potenze del mito e del destino poteva finalmente avvenire. Non si comprende nulla della maschera comica se la si intende semplicemente come un personaggio depotenziato e indeterminato. Arlecchino o il Dottore non sono personaggi, nel senso in cui Io sono Amleto o Edipo: le maschere sono non *personaggi*, ma *gesti* figurati in un tipo, costellazioni di gesti. Nella situazione in atto, la distruzione dell'identità della parte va di pari passo con la distruzione dell'identità dell'attore. E' tutto il rapporto fra testo ed esecuzione, fra potenza e atto che è rimesso qui in questione. Poiché fra il testo e l'esecuzione si insinua la maschera, come misto indistinguibile di potenza e atto. E ciò che avviene - sulla scena, come nella situazione costruita - non è l'attuazione di una potenza, ma la liberazione di una potenza ulteriore. *Gesto* è il nome di questo punto d'incrocio della vita e dell'arte, dell'atto e della potenza, del generale e del particolare, del testo e dell'esecuzione. Esso è un pezzo di vita sottratto al contesto della biografia individuale e un pezzo di arte sottratta alla neutralità dell'estetica: prassi pura. Né valore d'uso né valore di scambio, né esperienza biografica, né evento impersonale, il gesto è il rovescio della merce, che lascia precipitare nella situazione i «cristalli di questa comune sostanza sociale».

L'aspetto forse più inquietante dei libri di Debord è la puntigliosità con cui la storia sembra essersi impegnata a verificarne le analisi. Non soltanto, venti anni dopo *La società dello spettacolo*, i *Commentari* (1988) hanno potuto registrare in ogni ambito l'esattezza delle diagnosi e delle previsioni; ma, nel frattempo, il corso degli eventi si è ovunque così uniformemente accelerato nella stessa direzione che, a due soli anni dall'uscita del libro, si direbbe che la politica mondiale non sia oggi altro che una frettolosa, parodica messa in scena del copione che esso conteneva. La sostanziale unificazione di spettacolo concentrato (le democrazie popolari dell'Est) e spettacolo diffuso (le democrazie occidentali) nello spettacolo integrato, che costituisce una delle tesi centrali dei *Commentari*, sul momento apparsa a molti paradossale, è ora un'evidenza triviale. I muri incrollabili e le ferree cortine che dividevano i due mondi sono stati spazzati via in pochi giorni. Perché lo spettacolo integrato potesse realizzarsi pienamente anche nei loro paesi, i governi dell'Est hanno lasciato cadere il partito leninista, così come quelli dell'Ovest avevano rinunciato da un pezzo all'equilibrio dei poteri e alla libertà reale di pensiero e di comunicazione, in nome della macchina elettorale maggioritaria e del controllo mediatico dell'opinione (che si erano entrambi sviluppati negli Stati totalitari moderni).

Timisoara rappresenta il punto estremo di questo processo, che merita di dare il suo nome al nuovo corso della politica mondiale. Perché là una polizia segreta, che aveva cospirato contro se stessa per rovesciare il vecchio regime a spettacolo concentrato, e una televisione, che mostrava a nudo senza falsi pudori la reale funzione politica dei media, sono riuscite in ciò che il nazismo non aveva neppure osato immaginare - nel far coincidere in un unico evento mostruoso Auschwitz e l'incendio del Reichstag. Per la prima volta nella storia dell'umanità, dei cadaveri appena sepolti o allineati sui tavoli delle *morgues* sono stati dissepoliti in fretta e torturati per simulare davanti alle telecamere il genocidio che doveva legittimare il nuovo regime. Ciò che tutto il mondo vedeva in

diretta come la verità vera sugli schermi televisivi, era l'assoluta non-verità; e, benché la falsificazione fosse a tratti evidente, essa era tuttavia autenticata come vera dal sistema mondiale dei media, perché fosse chiaro che il vero non era ormai che un momento nel movimento necessario del falso. Così verità e falsità diventavano indiscernibili e lo spettacolo si legittimava unicamente attraverso lo spettacolo.

Timisoara è, in questo senso, l'Auschwitz dell'età dello spettacolo: e come è stato detto che, dopo Auschwitz, è impossibile scrivere e pensare come prima, così, dopo Timisoara, non sarà più possibile guardare uno schermo televisivo nello stesso modo.

Schechina

In che modo oggi, nell'epoca del compiuto trionfo dello spettacolo, il pensiero può raccogliere l'eredità di Debord? Poiché è chiaro che lo spettacolo è il linguaggio, la stessa comunicatività e l'essere linguistico dell'uomo. Ciò significa che l'analisi marxiana va integrata nel senso che il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non era rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'alienazione del linguaggio stesso, della stessa natura linguistica e comunicativa dell'uomo, di quel *logos* in cui un frammento di Eraclito identifica il Comune. La forma estrema di questa espropriazione del Comune è lo spettacolo, cioè la politica in cui viviamo. Ma ciò vuol dire, anche, che, nello spettacolo, è la nostra stessa natura linguistica che ci viene incontro rovesciata. Per questo (proprio perché ad essere espropriata è la possibilità stessa di un bene comune) la violenza dello spettacolo è così distruttrice; ma, per la stessa ragione, lo spettacolo contiene ancora qualcosa come una- possibilità positiva, che si tratta di usare contro di esso.

Nulla assomiglia di più a questa condizione, di quella colpa che i cabalisti chiamano «isolamento della Schechina» e che attribuiscono a Aher, uno dei quattro rabbi che, secondo una celebre *aggada* del Talmud, entrarono nel Pardes (cioè nella conoscenza suprema). «Quattro rabbi», dice la storia,

«entrarono nel Paradiso, e cioè: Ben Azzai, Ben Zoma, Aher e rabbi Akiba ... Ben Azzai gettò uno sguardo e morì... Ben Zoma guardò e impazzì... Aher tagliò i ramoscelli. Rabbi Akiba uscì illeso».

La Schechina è l'ultima delle dieci Sephiroth o attributi della divinità, quella che esprime, anzi, la stessa presenza divina, la sua manifestazione o abitazione sulla terra: la sua «parola». Il «taglio dei ramoscelli» di Aher è identificato dai cabalisti col peccato di Adamo, il quale, invece di contemplare la totalità delle Sephiroth, preferì contemplare l'ultima isolandola dalle altre e, in questo modo, separò l'albero della scienza da quello della vita. Come Adamo, Aher rappresenta l'umanità in quanto, facendo del sapere il proprio destino e la propria potenza specifica, isola la conoscenza e la parola, che non sono che la forma più compiuta della manifestazione di Dio (la Schechina), dalle altre Sephiroth in cui egli si rivela. *Il rischio è qui che la parola - cioè l'illatenza e la rivelazione di qualcosa - si separi da ciò che rivela e acquisti una consistenza autonoma.* L'essere rivelato e manifesto - e, quindi, comune e partecipabile - si separa dalla cosa rivelata e si frappona tra essa e gli uomini. In questa condizione di esilio, la Schechina perde la sua potenza positiva e diventa malefica (i cabalisti dicono che essa «succhia il latte del male»).

E' in questo senso che l'isolamento della Schechina esprime la nostra condizione epocale. Mentre, infatti, nel vecchio regime, l'estraniamento dell'essenza comunicativa dell'uomo si sostanzialmente in un presupposto che fungeva da fondamento comune, nella società spettacolare è questa stessa comunicatività, questa stessa essenza generica (cioè il linguaggio come *Gattungswesen*) che viene separata in una sfera autonoma. Ciò che impedisce la comunicazione è la comunicabilità stessa, gli uomini sono separati da ciò che li unisce. I giornalisti e i mediocrati (come gli psicanalisti nella sfera privata) sono il nuovo clero di questa alienazione della natura linguistica dell'uomo.

Nella società spettacolare, infatti, l'isolamento della Schechina raggiunge la sua fase estrema, in cui il linguaggio non soltanto si costituisce in una sfera autonoma, ma nemmeno rivela più nulla - o, meglio, rivela il nulla di tutte le cose. Dì Dio, del mondo, del rivelato, non ne è nulla nel

linguaggio: ma, in questo estremo svelamento nullificante, il linguaggio (la natura linguistica dell'uomo) resta ancora una volta nascosto e separato e attinge così per l'ultima volta il potere di destinarsi, non detto, in un'epoca storica e in uno Stato: l'età dello spettacolo, o lo Stato del nichilismo compiuto. Per questo, il potere fondato sulla supposizione di un fondamento vacilla oggi su tutto il pianeta e i regni della terra si avviano uno dopo l'altro verso il regime democratico-spettacolare che costituisce il compimento della forma-Stato. Ancor prima delle necessità economiche e dello sviluppo tecnologico, ciò che spinge le nazioni della terra verso un unico destino comune è l'alienazione dell'essere linguistico, lo sradicamento di ogni popolo dalla sua dimora vitale nella lingua. Ma, per ciò stesso, l'età che stiamo vivendo è anche quella in cui diventa per la prima volta possibile per gli uomini far esperienza della loro stessa essenza linguistica - non di questo o quel contenuto di linguaggio, ma del linguaggio stesso, non di questa o quella proposizione vera, ma del fatto stesso che si parli. La politica contemporanea è questo devastante *experimentum linguae*, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità.

Solo coloro che riusciranno a compierlo fino in fondo, senza lasciare che, nello spettacolo, il rivelante resti velato nel nulla che rivela, ma portando al linguaggio il linguaggio stesso, saranno i primi cittadini di una comunità senza presupposti né Stato, in cui il potere nullificante e destinante di ciò che è comune sarà pacificato e la Schechina avrà cessato di succhiare il latte maligno della propria separatezza. Come rabbi Akiba nell'*aggada* del Talmud, essi entreranno e usciranno illesi dal paradiso del linguaggio.

Tienanmen

Qual è, alla luce crepuscolare dei *Commentari*, lo scenario che la politica mondiale sta disegnando sotto i nostri occhi? Lo Stato spettacolare integrato (o democratico-spettacolare) è lo stadio estremo nell'evoluzione della forma-Stato, verso il quale rovinano precipitosamente monarchie e repubbliche, tirannie e

democrazie, regimi razzisti e regimi progressisti. Questo movimento globale, nell'istante stesso in cui sembra ridar vita alle identità nazionali, porta in realtà in sé la tendenza verso la costituzione di una sorta di Stato sovranazionale di polizia, in cui le norme del diritto internazionale sono una dopo l'altra tacitamente abrogate. Non solo da anni nessuna guerra viene più dichiarata (realizzando così la profezia di Schmitt, secondo cui ogni guerra sarebbe diventata nel nostro tempo una guerra civile), ma perfino l'aperta invasione di uno Stato sovrano può venire presentata come l'esecuzione di un atto di giurisdizione interna. I servizi segreti, abituati da sempre ad agire ignorando i confini delle sovranità nazionali, diventano, in queste condizioni, il modello stesso dell'organizzazione e dell'azione politica reale. Per la prima volta nella storia del nostro secolo, le due più grandi potenze mondiali sono così rette da due dirette emanazioni dei servizi segreti: Bush (ex capo della CIA) e Gorbaciov (l'uomo di Andropov); e quanto più essi concentrano tutto il potere nelle loro mani, tanto più ciò viene salutato, nel nuovo corso dello spettacolo, come una vittoria della democrazia. Malgrado le apparenze, l'organizzazione democratico-spettacolare-mondiale che si va così delineando rischia di essere, in realtà, la peggiore tirannia che sia mai apparsa nella storia dell'umanità, rispetto alla quale resistenza e dissenso saranno di fatto sempre più difficili, tanto più che, ormai sempre più chiaramente, essa avrà il compito di gestire la *sopravvivenza dell'umanità a un mondo abitabile per l'uomo*. Non è detto, tuttavia, che il tentativo dello spettacolo di mantenere il controllo del processo che esso stesso ha contribuito a mettere in moto, sia destinato a riuscire. Lo Stato spettacolare resta, malgrado tutto, uno Stato che, come ogni Stato, si fonda (come ha mostrato Badiou) non sul legame sociale, di cui sarebbe l'espressione, ma sul suo scioglimento, che vieta. In ultima istanza, lo Stato può riconoscere qualsiasi rivendicazione di identità - perfino (la storia dei rapporti fra Stato e terrorismo nel nostro tempo ne è l'eloquente conferma) quella di una identità statale al proprio interno; ma che delle singolarità facciano comunità senza rivendicare un'identità, che degli uomini coappartengano senza una rappresentabile condizione di appartenenza (l'essere italiani, operai, cattolici, terroristi...), ecco ciò che lo Stato non può in alcun caso

tollerare. Eppure è lo stesso Stato spettacolare, in quanto nullifica e svuota di contenuto ogni identità reale e sostituisce il *pubblico* e la sua *opinione* al *popolo* e alla *volontà generale*, a produrre massicciamente dal suo seno delle singolarità che non sono più caratterizzate da alcuna identità sociale né da alcuna reale condizione di appartenenza: delle singolarità veramente *qualunque*. Poiché è certo che la società dello spettacolo è anche quella in cui tutte le identità sociali si sono dissolte, in cui tutto ciò che per secoli ha costituito lo splendore e la miseria delle generazioni che si sono succedute sulla terra ha ormai perduto ogni significato. Nella piccola borghesia planetaria, nella cui forma lo spettacolo ha realizzato parodisticamente il progetto marxiano di una società senza classi, le diverse identità che hanno segnato la tragicommedia della storia universale stanno esposte e raccolte in una fantasmagorica vacuità.

Per questo, se è lecito avanzare una profezia sulla politica che viene, *essa non sarà più lotta per la conquista o il controllo dello Stato da parte di nuovi o vecchi soggetti sociali, ma lotta fra lo Stato e il non-Stato (l'umanità), disgiunzione incolmabile delle singolarità qualunque e dell'organizzazione statale.*

Ciò non ha nulla a che fare con la semplice rivendicazione del sociale contro lo Stato, che è stata a lungo il motivo comune dei movimenti di contestazione nel nostro tempo. Le singolarità qualunque in una società spettacolare non possono formare una *societas*, perché non dispongono di alcuna identità da far valere, di alcun legame sociale da far riconoscere. Tanto più implacabile il contrasto con uno Stato che nullifica tutti i contenuti reali, ma per il quale un essere che fosse radicalmente privo di ogni identità rappresentabile sarebbe (malgrado tutte le vacue dichiarazioni sulla sacralità della vita e sui diritti dell'uomo) semplicemente inesistente.

Questa è la lezione che uno sguardo meno disattento avrebbe potuto trarre dai fatti di Tienanmen. Ciò che più colpisce, infatti, nelle manifestazioni del maggio cinese è la relativa assenza di contenuti determinati di rivendicazione (democrazia e libertà sono nozioni troppo generiche per costituire un oggetto reale di conflitto, e la sola richiesta concreta, la riabilitazione di Hu Yao Bang, è stata prontamente accolta). Tanto più inspiegabile appare la violenza della

reazione statale. E' probabile, tuttavia, che la sproporzione sia soltanto apparente e che i dirigenti cinesi abbiano agito, dal loro punto di vista, con perfetta lucidità. A Tienanmen, lo Stato si è trovato di fronte ciò che non può né vuole essere rappresentato e che, tuttavia, si presenta come una comunità e una vita comune (e questo indipendentemente dal fatto che coloro che si trovavano sulla piazza ne fossero effettivamente consapevoli). Che l'irrappresentabile esista e faccia comunità senza presupposti né condizioni di appartenenza (come una molteplicità inconsistente, nei termini di Cantor), questa è precisamente la minaccia con cui lo Stato non è disposto a venire a patti. La singolarità qualunque, che vuole appropriarsi dell'appartenenza stessa, del suo stesso essere-nel-linguaggio e declina, per questo, ogni identità e ogni condizione di appartenenza, è il nuovo protagonista, non soggettivo né socialmente consistente, della politica che viene. Dovunque queste singolarità manifesteranno pacificamente il loro essere comune, vi sarà una Tienanmen e, prima o poi, compariranno i carri armati.

Il volto

Tutti gli esseri viventi sono nell'aperto, si manifestano e splendono nell'apparenza. Ma solo l'uomo vuole appropriarsi di quest'apertura, afferrare la propria apparenza, il proprio essere manifesto. Il linguaggio è questa appropriazione, che trasforma la natura in *volto*. Per questo l'apparenza diventa per l'uomo un problema, il luogo di una lotta per la verità.

Il volto è l'essere irreparabilmente esposto dell'uomo e, insieme, il suo restare nascosto proprio in quest'apertura. E il volto è il solo luogo della comunità, l'unica città possibile. Poiché ciò che, in ogni singolo, apre al politico, è la tragicommedia della verità in cui egli cade già sempre e di cui deve venire a capo.

Ciò che il volto espone e rivela non è *qualcosa* che possa essere formulato in questa o quella proposizione significativa e non è neppure un segreto destinato a restare per sempre incomunicabile. La rivelazione del volto è rivelazione del linguaggio stesso. Essa non ha, perciò, alcun contenuto reale, non dice il vero su questo o quello stato d'animo o di fatto, su questo o quell'aspetto dell'uomo o del mondo: è soltanto apertura, soltanto comunicabilità. Camminare nella luce del volto significa *essere* questa apertura, patirla.

Così il volto è, innanzitutto, *passione* della rivelazione, passione del linguaggio. La natura acquista un volto nel punto in cui si sente rivelata dal linguaggio. E, nel volto, il suo essere esposta e tradita dalla parola, il suo velarsi nell'impossibilità di avere un segreto, affiora come castità o turbamento,

sfrontatezza o pudore.

Il volto non coincide col viso. Dovunque qualcosa giunge all'esposizione e tenta di afferrare il proprio essere esposto, dovunque un essere che appare sprofonda nell'apparenza e deve venirne a capo, si ha un volto. (Così l'arte può dare un volto anche a un oggetto inanimato, a una natura morta; e per questo le streghe, che gli inquisitori accusavano di baciare nel Sabba l'ano di Satana, rispondevano che anche là vi era un volto. Ed è possibile oggi che tutta la terra, trasformata in deserto dalla cieca volontà degli uomini, divenga un unico volto).

Io guardo qualcuno negli occhi: questi si abbassano - è il pudore, che è pudore del vuoto che c'è dietro Io sguardo - oppure mi guardano a loro volta. E guardarmi essi possono sfrontatamente, esibendo il loro vuoto come se vi fosse dietro un altro occhio abissale che conosce quel vuoto e lo usa come un nascondiglio impenetrabile; oppure con una spudoratezza casta e senza riserve, lasciando che nel vuoto dei nostri sguardi avvengano amore e parola.

L'esposizione è il luogo della politica. Se non vi è, forse, una politica animale, ciò è soltanto perché gli animali, che sono già sempre nell'aperto, non cercano di appropriarsi della loro esposizione, dimorano semplicemente in essa senza curarsene. Per questo essi non s'interessano agli specchi, all'immagine in quanto immagine. L'uomo, invece, volendo riconoscersi - cioè appropriarsi della sua stessa apparenza - separa le immagini dalle cose, dà loro un nome. Così egli trasforma l'aperto in un mondo, cioè nel campo di una lotta politica senza quartiere. Questa lotta, il cui oggetto è la verità, si chiama Storia.

Nelle fotografie pornografiche, capita sempre più spesso che i soggetti ritratti guardino, con un calcolato stratagemma,

verso l'obiettivo, esibendo così la coscienza di essere esposti allo sguardo. Questo gesto inatteso smentisce violentemente la finzione implicita nel consumo di tali immagini, secondo cui chi le guarda sorprende, non visto, gli attori: questi, sfidandone consapevolmente lo sguardo, obbligano il voyeur a guardarli negli occhi. In quell'attimo, la natura insostanziale del volto umano emerge di colpo alla luce. Che gli attori guardino nell'obiettivo, significa che essi *mostrano di star simulando*; e, tuttavia, paradossalmente, proprio nella misura in cui esibiscono la falsificazione, essi appaiono più veri. Lo stesso procedimento si è oggi esteso alla pubblicità: l'immagine appare più convincente se mostra apertamente la propria finzione. In entrambi i casi, chi guarda si urta senza volerlo a qualcosa che concerne inequivocabilmente l'essenza del volto, la struttura stessa della verità.

Chiamiamo tragicommedia dell'apparenza il fatto che il volto scopre proprio e soltanto in quanto nasconde e nasconde nella misura stessa in cui scopre. In questo modo, l'apparenza che dovrebbe manifestarlo diventa, per l'uomo, parvenza che lo tradisce e in cui egli non può più riconoscersi. Proprio perché il volto è soltanto il luogo della verità, esso è immediatamente anche il luogo di una simulazione e di un'improprietà irriducibile. Ciò non significa che l'apparenza dissimuli ciò che scopre facendolo apparire quale non è veramente: piuttosto quel che l'uomo è veramente non è nient'altro che questa dissimulazione e quest'inquietudine nell'apparenza. Poiché l'uomo non è né ha da essere alcuna essenza o natura né alcun destino specifico, la sua condizione è la più vuota e la più insostanziale: la verità. Ciò che resta nascosto non è, per lui, qualcosa dietro l'apparenza, ma l'apparire stesso, il suo non essere altro che volto. Portare all'apparenza la stessa apparenza è il compito della politica.

La verità, il volto, l'esposizione sono oggi oggetto di una guerra civile planetaria, il cui campo di battaglia è l'intera vita sociale, le cui truppe d'assalto sono i *media*, le cui vittime tutti i popoli della terra. Politici, mediocrati e pubblicitari hanno

compreso il carattere insostanziale del volto e della comunità che esso apre e lo trasformano in un segreto miserabile di cui si tratta di assicurarsi a ogni costo il controllo. Il potere degli Stati non è più fondato oggi sul monopolio dell'uso legittimo della violenza (che essi dividono sempre più di buon grado con altre organizzazioni non sovrane - ONU, organizzazioni terroristiche), ma innanzitutto sul controllo dell'apparenza (della *doxa*). Il costituirsi della politica in una sfera autonoma va di pari passo alla separazione del volto in un mondo spettacolare, in cui la comunicazione umana è divisa da se stessa. L'esposizione si trasforma così in un valore, che si accumula attraverso le immagini e i *media* e sulla cui gestione veglia gelosamente una nuova classe di burocrati.

Se gli uomini avessero da comunicarsi sempre e soltanto qualcosa, non vi sarebbe mai propriamente politica, ma unicamente scambio e conflitto, segnali e risposte; ma poiché gli uomini hanno innanzitutto da comunicarsi una pura comunicabilità (cioè il linguaggio), allora la politica sorge come il vuoto comunicativo in cui il volto umano emerge come tale. E' di questo spazio vuoto che politici e mediocrati cercano di assicurarsi il controllo, mantenendolo separato in una sfera che ne garantisce l'inappropriabilità e impedendo che la comunicatività stessa venga alla luce. Ciò significa che l'analisi marxiana va integrata nel senso che il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non era rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'alienazione del linguaggio stesso, della stessa natura comunicativa dell'uomo.

In quanto non è che pura comunicabilità, ogni volto umano, anche il più nobile e bello, sta sempre sospeso in bilico su un abisso. Per questo proprio i volti più delicati e pieni di grazia paiono a volte improvvisamente disfarsi, lasciano emergere il fondo informe che li minaccia. Ma questo fondo amorfo non è che la stessa apertura, la stessa comunicabilità in quanto restano presupposte a se stesse come una cosa. Indenne

è solo quel volto che assume su di sé l'abisso della propria comunicabilità e riesce a esporlo senza timore né compiacimento.

Per questo ogni volto si contrae in un'espressione, s'irrigidisce in un carattere e, in questo modo, s'inoltra e sprofonda in se stesso. Il carattere è la smorfia del volto nel punto in cui - essendo soltanto comunicabilità - si accorge di non avere nulla da esprimere e silenziosamente arretra dietro di sé nella propria muta identità. Il carattere è la costitutiva reticenza dell'uomo nella parola; ma quel che sarebbe qui da afferrare è solo un'illatenza, una pura visibilità: soltanto un viso. E il volto non è qualcosa che trascenda il viso: è l'esposizione del viso nella sua nudità, vittoria sul carattere - parola.

Poiché l'uomo è e ha da essere soltanto volto, tutto si scinde per lui in proprio e improprio, vero e falso, possibile e reale. Ogni apparenza che lo manifesta gli diventa così impropria e fattizia e lo mette di fronte al compito di *far propria* la verità. Ma questa non è essa stessa una cosa di cui ci si possa mai appropriare né ha, rispetto all'apparenza e all'improprio, un altro oggetto: è soltanto il loro afferramento, la loro esposizione. La politica totalitaria del moderno è, invece, volontà di autoappropriazione totale, in cui o l'improprio (come avviene nelle democrazie industriali avanzate) impone dovunque il proprio dominio in un'infrenabile volontà di falsificazione e di consumo o (come avviene negli Stati cosiddetti totalitari) il proprio pretende di escludere da sé ogni improprietà. In entrambi i casi, in questa grottesca contraffazione del volto, va perduta la sola possibilità veramente umana: quella di appropriarsi dell'improprietà come tale, di esporre nel volto la *propria* semplice improprietà, di camminare oscuramente nella sua luce.

Il volto umano riproduce nella sua stessa struttura la dualità di proprio e improprio, di comunicazione e

comunicabilità, di potenza e di atto che lo costituisce. Esso è formato da un fondo passivo sul quale spiccano i tratti attivi espressivi.

Come la stella - scrive Rosenzweig - rispecchia nei due triangoli sovrapposti i suoi elementi e la coesione degli elementi in una via, così anche gli organi del volto si dividono in due strati. Poiché i punti vitali del volto sono quelli in cui esso entra in connessione col mondo esterno, sia in quanto ricettivo che in quanto attivo. Secondo gli organi ricettivi è ordinato lo strato di fondo, per così dire le pietre di costruzione di cui il volto è composto: fronte e guance. Alle guance appartengono gli orecchi, alla fronte il naso. Orecchi e naso sono gli organi del puro ricevere ... Sopra questo primo triangolo elementare, formato dal centro della fronte come punto dominante dell'intero volto e dai punti mediani delle guance, si stende un secondo triangolo, che è composto dagli organi il cui gioco espressivo anima la rigida maschera del primo: occhi e bocca.

Nella pubblicità e nella pornografia (società dei consumi) vengono in primo piano gli occhi e la bocca; negli Stati totalitari (burocrazia) domina il fondo passivo (immagini inespressive dei tiranni negli uffici). Ma solo il gioco reciproco dei due piani è la vita del volto.

Dalla radice indoeuropea che significa «uno», provengono in latino due forme: *similis*, che esprime la somiglianza, e *simul*, che significa «nello stesso tempo». Così accanto a *similitudo* (somiglianza) si ha *simultas*, il fatto di essere insieme (da cui, anche, rivalità, inimicizia), e accanto a *similare* (rassomigliare) si ha *simulare* (copiare, imitare, da cui, anche, fingere, simulare).

Il volto non è *simulacro*, nel senso di qualcosa che dissimula e copre la verità: esso è la *simultas*, l'essere-insieme dei molteplici visi che lo costituiscono, senza che alcuno di essi sia più vero degli altri. Cogliere la verità del volto significa

afferrare non la *somiglianza*, ma la *simultaneità* dei visi, l'inquieta potenza che li tiene insieme e accomuna. Così il volto di Dio è la *simultas* dei volti umani, la «nostra effige» che Dante vide nel «vivo lume» del paradiso.

Il mio volto è il mio *fuori*: un punto di indifferenza rispetto a tutte le mie proprietà, rispetto a ciò che è proprio e a ciò che è comune, a ciò che è interno e a ciò che è esterno. Nel volto, io sto con tutte le mie proprietà (il mio essere bruno, alto, pallido, orgoglioso, emotivo...), ma senza che nessuna di esse mi identifichi o mi appartenga essenzialmente. Esso è la soglia di de-propriaione e di de-identificazione di tutti i modi e di tutte le qualità, nella quale soltanto essi diventano puramente comunicabili. E solo dove trovo un volto, un *fuori* mi avviene, incontro un'esteriorità.

Siate soltanto il vostro volto. Andate alla soglia. Non restate i soggetti delle vostre proprietà o facoltà, non rimanete sotto di esse, ma andate con esse, in esse, oltre esse.

3.

Polizia sovrana

Una delle lezioni meno equivocate della guerra del Golfo è il definitivo ingresso della sovranità nella figura della polizia. La disinvoltura, con cui l'esercizio di uno *ius belli* particolarmente devastante ha assunto qui la veste, in apparenza dimessa, di un'«operazione di polizia», non va presa (com'è stato fatto da critici giustamente indignati) come una cinica finzione. La caratteristica forse più *spettacolare* di questa guerra è che le ragioni che sono state avanzate per giustificarla non possono essere accantonate come sovrastrutture ideologiche destinate a coprire un disegno nascosto: al contrario, l'ideologia è, nel frattempo, così profondamente penetrata nella realtà, che le ragioni dichiarate (in particolare quelle che concernono l'idea di un nuovo ordine mondiale) sono da prendere rigorosamente alla lettera. Ciò non significa, però, come giuristi improvvisati e apologeti in mala fede hanno cercato di far valere, che la guerra del Golfo abbia significato una salutare limitazione delle sovranità statuali, piegate a servire da poliziotto in favore di un organismo sovranazionale.

Il fatto è che la polizia, contrariamente all'opinione comune che vede in essa una funzione meramente amministrativa di esecuzione del diritto, è forse il luogo in cui si mostra a nudo con maggior chiarezza la prossimità e quasi lo scambio costitutivo fra violenza e diritto che caratterizza la figura del sovrano. Secondo l'antico costume romano, nessuno, per nessuna ragione, poteva interporre fra il console dotato di *imperium* e il littore più vicino che portava l'ascia sacrificale (con cui si eseguivano le sentenze di pena capitale). Questa contiguità non è casuale. Se il sovrano è, infatti, colui che, proclamando lo stato di eccezione e sospendendo la validità della legge, segna il punto di indistinzione fra violenza e diritto, la polizia si muove sempre, per così dire, in un simile

«stato di eccezione». Le ragioni di «ordine pubblico» e di «sicurezza», di cui essa si trova in ogni singolo caso a dover decidere, configurano una zona di indistinzione fra violenza e diritto esattamente simmetrica a quella della sovranità. A ragione Benjamin osservava che

l'affermazione che gli scopi del potere di polizia siano sempre identici o anche solo connessi a quelli del rimanente diritto, è profondamente falsa. Anzi il «diritto» di polizia segna proprio il punto in cui lo Stato, vuoi per impotenza, vuoi per le connessioni immanenti di ogni ordinamento giuridico, non è più in grado di garantirsi, attraverso l'ordinamento giuridico, gli scopi empirici che intende raggiungere a ogni costo.

Di qui l'esibizione delle armi che caratterizza in ogni tempo la polizia. Decisiva non è tanto qui la minaccia a chi trasgredisce il diritto (l'esibizione avviene, infatti, nei più pacifici luoghi pubblici e, in particolare, durante le cerimonie ufficiali), quanto l'esposizione di quella violenza sovrana di cui era testimonianza la prossimità fisica fra console e littore.

Questa imbarazzante contiguità fra sovranità e funzione di polizia si esprime nel carattere di intangibile sacralità che, negli antichi ordinamenti, accomuna la figura del sovrano e quella del boia. Ed essa non si è forse mai mostrata con tanta evidenza quanto grazie al caso fortuito (di cui ci riferisce un cronista) che il 14 luglio del 1418 fa incontrare in una via di Parigi il Duca di Borgogna, appena entrato come conquistatore in città alla testa delle sue truppe, e il boia Coqueluche, che in quei giorni ha instancabilmente lavorato per lui: il boia coperto di sangue si avvicina al sovrano e gli prende la mano gridando «Fratello caro! » (*Mon beau frère!*).

L'ingresso della sovranità nella figura della polizia non ha quindi nulla di rassicurante. Ne è prova il fatto, che non cessa di sorprendere gli storici del Terzo Reich, che lo sterminio degli ebrei fu concepito dall'inizio alla fine esclusivamente come un'operazione di polizia. E' noto che non si è mai potuto trovare un solo documento in cui il genocidio fosse attestato come decisione di un organo sovrano: l'unico documento che possediamo in proposito è il verbale della conferenza che il 20 gennaio 1942 riunì sul Grösser Wannsee un gruppo di

funzionari di polizia di medio e basso rango, fra i quali spicca per noi soltanto il nome di Adolf Eichmann, capo della divisione B-4 della Quarta sezione della Gestapo. Solo perché fu concepito e attuato come un'operazione di polizia lo sterminio degli ebrei ha potuto essere così metodico e micidiale; ma, per converso, è proprio in quanto «operazione di polizia» che esso appare oggi, agli occhi dell'umanità civile, tanto più barbaro e ignominioso.

Ma l'investitura del sovrano come questurino ha un altro corollario: essa rende necessaria la criminalizzazione dell'avversario. Schmitt ha mostrato come, nel diritto pubblico europeo, il principio secondo cui *par in parem non habet iurisdictionem* escludeva che i sovrani di uno Stato nemico potessero essere giudicati come criminali. La dichiarazione dello stato di guerra non implicava la sospensione di questo principio né delle convenzioni che garantivano che la guerra con un nemico cui si riconosceva pari dignità si svolgesse nel rispetto di regole precise (una delle quali era la netta distinzione fra popolazione civile ed esercito). Noi abbiamo invece visto con i nostri occhi come, seguendo un processo iniziato alla fine della prima guerra mondiale, il nemico venga prima escluso dall'umanità civile e bollato come criminale; soltanto successivamente diventa lecito annientarlo con una «operazione di polizia» che non è obbligata al rispetto di alcuna regola giuridica e può pertanto confondere, con un ritorno alle condizioni più arcaiche della belligeranza, popolazione civile e soldati, il popolo e il suo sovrano-criminale. Questo progressivo slittamento della sovranità verso le zone più oscure del diritto di polizia ha, però, almeno un aspetto positivo, che conviene qui segnalare. Ciò di cui i capi di Stato, che si sono slanciati con tanta solerzia nella criminalizzazione del nemico, non si rendono conto, è che questa criminalizzazione può ritorcersi in qualsiasi momento contro di essi. *Oggi non c'è sulla terra un capo di Stato che non sia in questo senso virtualmente un criminale.* Chiunque oggi vesta la triste *redingote* della sovranità sa di poter essere un giorno trattato come criminale dai suoi colleghi. E certamente non saremo noi a compiangere. Perché il sovrano, che ha acconsentito di buon grado a presentarsi in veste di sbirro e di carnefice, mostra ora alla fine la sua originaria prossimità col

criminale.

Note sulla politica

1. La caduta del Partito comunista sovietico e il dominio senza veli dello Stato democratico-capitalista su scala planetaria hanno sgombrato il campo dai due principali ostacoli ideologici che impedivano la ripresa di una filosofia politica all'altezza del nostro tempo: lo stalinismo da una parte, il progressismo e lo Stato di diritto dall'altra. Il pensiero si trova così oggi per la prima volta di fronte al suo compito senz'alcuna illusione e senza possibile alibi. Davanti ai nostri occhi sta per compiersi ovunque la «grande trasformazione» che spinge uno dopo l'altro i regni della terra (repubbliche e monarchie, tirannie e democrazie, federazioni e Stati nazionali) verso lo Stato spettacolare integrato (Debord) e il «capital-parlamentarismo» (Badiou), che costituisce lo stadio estremo della forma-Stato. E come la grande trasformazione della prima rivoluzione industriale aveva distrutto le strutture sociali e politiche e le categorie del diritto pubblico dell'*Ancien Regime*, così i termini sovranità, diritto, nazione, popolo, democrazia e volontà generale coprono ormai una realtà che non ha più nulla a che fare con ciò che questi concetti designavano e chi continua acriticamente a servirsene non sa letteralmente di che cosa sta parlando. L'opinione pubblica e il consenso non hanno a che fare con la volontà generale, più di quanto la «polizia inter nazionale» che conduce oggi le guerre non abbia a che fare con la sovranità dello *jus publicum Europaeum*. La politica contemporanea è questo esperimento devastante, che disarticola e svuota su tutto il pianeta istituzioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità, per tornare poi a riproporne la forma definitivamente nullificata.

2. Il pensiero che viene dovrà pertanto provare a prendere

sul serio il tema hegel-cojeviano (e marxiano) della fine della storia, e quello heideggeriano dell'ingresso nel-V *Ereignis* come fine della storia dell'essere. Rispetto a questo problema, il campo è oggi diviso fra coloro che pensano la fine della storia senza la fine dello Stato (i teorici postkojeviani o postmoderni del compimento del processo storico dell'umanità in uno Stato universale omogeneo) e coloro che pensano la fine dello Stato senza la fine della storia (i progressisti di varia matrice). Entrambe le posizioni ricadono al di qua del loro compito, perché pensare l'estinzione dello Stato senza il compimento del *telos* storico è altrettanto impossibile che pensare un compimento della storia in cui permanesse la forma vuota della sovranità statuale. Come la prima tesi si dimostra del tutto impotente di fronte alla tenace sopravvivenza della forma statuale in una transizione infinita, così la seconda si urta alla resistenza sempre più viva di istanze storiche (di tipo nazionale, religioso o etnico). Le due posizioni possono del resto convivere perfettamente attraverso il moltiplicarsi di istanze statuali tradizionali (cioè di tipo storico), sotto l'egida di un organismo tecnicogiuridico a vocazione post-storica.

All'altezza del compito è solo un pensiero capace di pensare *insieme* la fine dello Stato e la fine della storia, e di mobilitare l'una contro l'altra. E' quanto ha cercato di fare, anche se in modo affatto insufficiente, l'ultimo Heidegger nell'idea di un *Ereignis*, di un evento ultimo, in cui ciò che viene appropriato e sottratto al destino storico è lo stesso restar-nascosto del principio storificante, la stessa storicità. Se la storia nomina la stessa espropriazione della natura umana in una serie di epoche e di destini storici, il compimento e l'appropriazione del *telos* storico che è qui in questione non significa che il processo storico dell'umanità è ora semplicemente composto in un assetto definitivo (la cui gestione può essere affidata a uno Stato universale omogeneo), ma che la stessa anarchica storicità che, restando presupposta, ha destinato il vivente uomo nelle diverse epoche e culture storiche deve ora venire *come tale* al pensiero, che, cioè, l'uomo si appropria ora del suo stesso essere storico, della sua stessa improprietà. Il diventar proprio (natura) dell'improprio (linguaggio) non può essere formalizzato né riconosciuto secondo la dialettica dell'*Anerkennung*, perché è, nella stessa misura, un diventar

improprio (linguaggio) del proprio (natura).

L'appropriazione della storicità non può perciò avere ancora una forma statuale - lo Stato non essendo altro che la presupposizione e la rappresentazione del restar-nascosta dell'*arké* storica - ma deve lasciare il campo a una vita umana e a una politica *non statuali e non giuridiche*, che restano ancora interamente da pensare.

3. I concetti di *sovranità* e di *potere costituente*, che stanno al centro della nostra tradizione politica, devono pertanto essere abbandonati o, quanto meno, pensati da capo. Essi segnano il punto di indifferenza tra violenza e diritto, natura e *logos*, proprio e improprio e, come tali, non designano un attributo o un organo dell'ordinamento giuridico o dello Stato, ma la loro stessa struttura originale. Sovranità è l'idea che vi sia un nesso indecidibile tra violenza e diritto, vivente e linguaggio, e che questo nesso abbia necessariamente la forma paradossale di una decisione sullo stato di eccezione (Schmitt) o di un *bando* (Nancy), in cui la legge (il linguaggio) si mantiene in relazione col vivente *ritirandosi da esso*, abbandonandolo alla propria violenza e alla propria irrelatezza. La vita sacra, cioè presupposta e abbandonata dalla legge nello stato di eccezione, è il muto portatore della sovranità, il vero *soggetto sovrano*.

In questo modo, la sovranità è il guardiano che impedisce che la soglia indecidibile fra violenza e diritto, natura e linguaggio venga alla luce. Noi dobbiamo invece tenere fisso lo sguardo proprio su ciò che la statua della Giustizia (che, come ricorda Montesquieu, veniva velata al momento della proclamazione dello stato di eccezione) non doveva vedere, e, cioè, che (come è oggi chiaro per tutti) lo *stato di eccezione è la regola*, che la nuda vita è immediatamente portatrice del nesso sovrano e, come tale, essa è oggi abbandonata a una violenza tanto più efficace in quanto anonima e quotidiana.

Se vi è oggi una potenza sociale, essa deve andare fino in fondo alla propria impotenza e, declinando ogni volontà tanto di porre il diritto che di conservarlo, spezzare in ogni luogo il nesso tra violenza e diritto, fra vivente e linguaggio che costituisce la sovranità.

4. Mentre il declino dello Stato lascia sopravvivere ovunque il suo involucro vuoto come pura struttura di sovranità e di dominio, la società nel suo insieme è invece consegnata irrevocabilmente alla forma della società di consumo e di produzione orientata al solo fine del benessere. I teorici della sovranità politica come Schmitt vedono in questo il segno più sicuro della fine della politica. E invero le masse planetarie dei consumatori (quando non ricadono semplicemente nei vecchi ideali etnici e religiosi) non lasciano intravedere alcuna figura nuova della *polis*.

Tuttavia il problema che la nuova politica ha di fronte è precisamente questo: è possibile una comunità *politica* che sia ordinata esclusivamente al godimento pieno della vita mondana? Ma non è questo, a ben guardare, precisamente lo scopo della filosofia? E, quando un pensiero politico moderno nasce con Marsilio da Padova, esso non si definisce proprio attraverso la ripresa a fini politici del concetto averroista di «vita sufficiente» e di «bene vivere»? Ancora Benjamin, nel *Frammento teologico-politico*, non lascia dubbi quanto al fatto che «l'ordine del profano dev'essere orientato sull'idea di felicità». La definizione del concetto di «vita felice» (e invero in modo che esso non sia separato dall'ontologia, poiché «essere: noi non ne abbiamo altra esperienza che vivere») resta uno dei compiti essenziali del pensiero che viene.

La «vita felice» su cui deve fondarsi la filosofia politica non può perciò essere né la nuda vita che la sovranità presuppone per farne il proprio soggetto, né l'estraneità impenetrabile della scienza e della biopolitica moderna, che si cerca oggi invano di sacralizzare, ma, appunto, una «vita sufficiente» e assolutamente profana, che ha raggiunto la perfezione della propria potenza e della propria comunicabilità, e sulla quale la sovranità e il diritto non hanno più alcuna presa.

5. Il piano d'immanenza sul quale si costituisce la nuova esperienza politica è l'estrema espropriazione del linguaggio attuata dallo Stato spettacolare. Mentre, infatti, nel vecchio regime, l'estraneazione dell'essenza comunicativa dell'uomo si sostanzialmente in un presupposto che fungeva da fondamento

comune (la nazione, la lingua, la religione...), nello Stato contemporaneo è questa stessa comunicatività, questa stessa essenza generica (cioè il linguaggio) che si costituisce in una sfera autonoma nella misura stessa in cui diventa il fattore essenziale del ciclo produttivo. Ciò che impedisce la comunicazione è, *così*, la stessa comunicabilità, gli uomini sono separati da ciò che li unisce.

Ciò vuol dire però anche che, in questo modo, è la nostra stessa natura linguistica che ci viene incontro rovesciata. Per questo (proprio perché ad essere espropriata è la possibilità stessa del Comune) la violenza dello spettacolo è così distruttrice; ma, per la stessa ragione, esso contiene ancora qualcosa come una possibilità positiva che può essere usata contro di esso. L'epoca che stiamo vivendo è, infatti, anche quella in cui diventa per la prima volta possibile per gli uomini far esperienza della loro stessa essenza linguistica - non di questo o di quel contenuto di linguaggio, di questa o di quella proposizione vera, ma del *fatto stesso che si parli*.

6. L'esperienza, che è qui in questione, non ha alcun contenuto oggettivo, non è formulabile in una proposizione su uno stato di cose o su una situazione storica. Essa concerne non uno *stato*, ma un *evento* di linguaggio, non riguarda questa o quella grammatica, ma, per così dire, il *factum loquendi* come tale. Essa deve pertanto essere costruita come un esperimento che riguarda la materia stessa o la potenza del pensiero (in termini spinoziani, un esperimento *de potentia intellectus, sive de libertate*).

Poiché ciò di cui ne va nell'esperimento non è in alcun modo la comunicazione in quanto destino e fine specifico dell'uomo o come condizione logico-trascendentale della politica (com'è nelle pseudofilosofie della comunicazione), ma l'unica esperienza materiale possibile dell'essere generico (è, cioè, esperienza della «comparizione» - Nancy - o, in termini marxiani, del *General Intellect*), la prima conseguenza che ne deriva è il sovvertimento della falsa alternativa tra fini e mezzi che paralizza ogni etica e ogni politica. Una finalità senza mezzi (il bene o il bello come fini in sé) è, infatti, altrettanto estraniarne di una medialità che ha senso solo rispetto a un

fine. Ciò che è in questione nell'esperienza politica non è un fine più alto, ma lo stesso essere-nel-linguaggio come medialità pura, l'essere-in-un-mezzo come condizione irriducibile degli uomini. *Politica è l'esibizione di una me-dialità, il render visibile un mezzo come tale.* Essa è la sfera non di un fine in sé, né dei mezzi subordinati a un fine, ma di una medialità pura e senza fine come campo dell'agire e del pensiero umano.

7. La seconda conseguenza dell' *experimentum linguae* è che, al di là dei concetti di appropriazione e di espropriazione, ciò che occorre pensare è, piuttosto, la possibilità e le modalità di un *uso libero*. La prassi e la riflessione politica si muovono oggi esclusivamente nella dialettica fra il proprio e l'improprio, in cui o l'improprio (come avviene nelle democrazie industriali) impone dovunque il suo dominio in un'infrenabile volontà di falsificazione e di consumo, o, come avviene negli Stati integralisti o totalitari, il proprio pretende di escludere da sé ogni improprietà. Se chiamiamo, invece, *comune* (o, come vogliono altri, *uguale*) un punto di indifferenza fra il proprio e l'improprio, cioè qualcosa che non è mai afferrabile nei termini di un'appropriazione o di un'espropriazione, ma soltanto come *uso*, allora il problema politico essenziale diventa: «come si usa un *comune*?» (È forse qualcosa del genere che aveva in mente Heidegger, quando formulava il suo concetto supremo né come appropriazione né come espropriazione, ma come appropriazione di una espropriazione).

Se riusciranno ad articolare il luogo, i modi e il senso di questa esperienza dell'evento di linguaggio come uso libero del comune e come sfera dei mezzi puri, le nuove categorie del pensiero politico - siano esse *comunità inoperosa*, *comparizione*, *uguaglianza*, *fedeltà*, *intellettualità di massa*, *popolo a venire*, *singolarità qualunque* - potranno dare espressione alla materia politica che ci sta di fronte.

In questo esilio. Diario italiano 1992-94

Si dice che i sopravvissuti che tornavano - e tornano - dai campi, non avevano nulla da raccontare, che quanto più la loro testimonianza era autentica, tanto meno essi provavano a comunicare ciò che avevano vissuto. Come se essi stessi per primi fossero assaliti da un dubbio sulla realtà di ciò che era loro capitato - se non avessero, per caso, scambiato un incubo per un evento reale. Essi sapevano - e sanno - che ad Auschwitz o a Omarska non erano diventati «più saggi, o più profondi, né migliori, più umani o più benevoli nei confronti dell'uomo», ne erano usciti, invece, denudati, svuotati, disorientati. E parlarne, non ne avevano voglia. Fatte le debite distanze, questa sensazione di sospetto nei confronti della propria testimonianza vale, in qualche modo, anche per noi. Sembra che nulla, in ciò che abbiamo vissuto in questi anni, ci autorizzi a parlare.

Il sospetto nei confronti delle proprie stesse parole si produce ogni volta che la distinzione fra il pubblico e il privato perde il suo senso. Che cosa hanno vissuto, infatti, gli abitanti dei campi? Un evento storico-politico (come - poniamo - un soldato che ha partecipato alla battaglia di Waterloo) o un'esperienza strettamente privata? Né una cosa né l'altra. Se era ebreo ad Auschwitz o donna bosniaca a Omarska, è entrato nel campo non per una scelta politica, ma per quanto aveva di più privato e incommunicabile: il suo sangue, il suo corpo biologico. Eppure proprio questi fungono ora da criteri politici decisivi. Il campo è, in questo senso, davvero il luogo inaugurale della modernità: il primo spazio in cui eventi pubblici e privati, vita politica e vita biologica diventano rigorosamente indistinguibili. In quanto è stato reciso dalla comunità politica e ridotto a nuda vita (e, per di più, a una

vita «che non merita di essere vissuta»), l'abitante del campo è, infatti, persona assolutamente privata. Eppure non c'è un solo istante in cui egli possa trovar rifugio nel privato e proprio questa indiscernibilità costituisce l'angoscia specifica del campo.

Kafka è stato il primo a descrivere con precisione questo particolare genere di luoghi, che da allora ci è diventato perfettamente familiare. Ciò che rende tanto inquietante e, insieme, comica, la vicenda di Joseph K., è che un evento pubblico per eccellenza - un processo - si presenta invece come un fatto assolutamente privato, in cui l'aula del tribunale confina con la camera da letto. Proprio questo fa del *Processo* un libro profetico. E non tanto - o non solo - per i campi. Che cosa abbiamo vissuto negli anni ottanta? Una delirante, solitaria vicenda privata o un momento decisivo nella storia italiana e planetaria, carico di eventi fino a scoppiare? È come se tutto ciò di cui abbiamo fatto esperienza in questi anni fosse caduto in una zona opaca di indifferenza, in cui tutto si confonde e diventa inintelligibile. I fatti di Tangentopoli, ad esempio, sono eventi pubblici o privati? Confesso che non mi è chiaro. E se il terrorismo è stato veramente un momento importante della nostra recente storia politica, com'è possibile che esso affiori alla coscienza solo attraverso la vicenda interiore di alcuni individui, come pentimento, senso di colpa, conversione? A questo scivolare del pubblico nel privato fa riscontro il pubblicizzarsi spettacolare del privato: il cancro al seno della diva o la morte di Senna sono vicende pubbliche o personali? E come toccare il corpo della pornostar, in cui non c'è un centimetro che non sia pubblico? Eppure è da questa zona d'indifferenza, in cui le azioni dell'esperienza umana vengono svendute, che dobbiamo oggi partire. E se chiamiamo campo questa zona opaca d'indiscernibilità, è ancora dal campo che dobbiamo allora ricominciare.

Si sente ripetere continuamente da più parti che la situazione è giunta a un punto limite, che le cose sono ormai diventate intollerabili e che occorre un cambiamento. A ripeterlo, però, sono soprattutto i politici e i giornali che vorrebbero guidare il cambiamento in modo che nulla, alla

fine, veramente muti. Quanto alla maggioranza degli italiani, sembra che essi stiano a guardare silenziosamente l'intollerabile, come se lo spiassero immobili davanti a un grande schermo televisivo. Ma che cosa è propriamente insopportabile oggi in Italia? Certamente e innanzitutto questo silenzio, questo ritrovarsi senza parole di un intero popolo di fronte al proprio destino. Ricorda, quando proverai a parlare, che non potrai far ricorso ad alcuna tradizione, che non potrai giovarti di alcuna delle parole che suonano bene, libertà, progresso, Stato di diritto, democrazia, diritti dell'uomo. Ancor meno potrai far valere credenziali di rappresentante della cultura italiana o dello spirito europeo. Dovrai provarti a descrivere l'intollerabile senz'aver nulla per tirartene fuori. Restare fedele a quell'inspiegabile silenzio. Alla sua insopportabilità, potrai rispondere solo con mezzi ad essa immanenti.

Mai un'epoca è stata così disposta a sopportare tutto e, insieme, a trovare tutto intollerabile. Gente che manda giù quotidianamente l'iningurgitabile ha pronta sulle labbra questa parola ogni volta che deve esprimere la propria opinione su un qualsiasi problema. Solo che, quando qualcuno si rischia poi in una definizione, ci si accorge che intollerabile è solo che si « torturino e facciano a pezzi dei corpi umani » - dunque per il resto, si può sopportare quasi tutto.

Una delle ragioni del silenzio degli italiani è certamente il rumore dei media. Non appena tutto è cominciato, giornali e televisione - fino a quel giorno principali organizzatori del consenso al regime - si sono unanimemente rivoltati contro di esso. In questo modo, essi hanno letteralmente tolto la parola alla gente, impedendo che alle parole lentamente e faticosamente ritrovate seguissero i fatti.

Una delle leggi - nemmeno tanto segrete - della società democratico-spettacolare in cui viviamo vuole che, nei momenti di grave crisi del potere, la mediocrazia si distacchi in apparenza dal regime di cui è parte integrante per governare e indirizzare la protesta affinché non diventi rivoluzione. Non

sempre è necessario, come a Timisoara, simulare un evento; basta giocare di anticipo non solo sui fatti (dichiarando, ad esempio, come molti giornali fanno da mesi che la rivoluzione è già avvenuta), ma anche sui sentimenti dei cittadini, dar loro espressione in prima pagina prima che, facendosi gesto e discorso, circolino e crescano nelle conversazioni e negli scambi di opinione. Ricordo ancora, all'indomani della mancata autorizzazione a procedere contro Craxi, l'impressione paralizzante che mi fece la parola vergogna a caratteri cubitali sulla prima pagina di uno dei grandi quotidiani del regime. Trovare al mattino già pronta in prima pagina la parola da dire produce un effetto singolare, insieme di rassicurazione e di frustrazione. E una rassicurante frustrazione (cioè il sentimento che prova chi è stato espropriato delle proprie capacità espressive) è oggi in Italia la passione dominante.

Noi italiani viviamo oggi in una condizione di assoluta assenza di legittimità. Certo, la legittimazione degli Stati-nazione attraversava ovunque da tempo una crisi, il cui sintomo più evidente era proprio l'ossessivo tentativo di recuperare in legalità, attraverso una proliferazione normativa senza precedenti, quel che si andava perdendo in legittimità. Ma da nessuna parte il declino ha raggiunto il limite estremo nel quale ci stiamo abituando a vivere. Non c'è autorità né potere pubblico che non mostri ora a nudo il proprio vuoto e la propria abiezione. La magistratura è risparmiata da questa rovina, solo in quanto, come un'erinni della tragedia greca capitata per sbaglio in una commedia, agisce unicamente come istanza di punizione e di vendetta.

Ciò significa, però, che l'Italia sta diventando nuovamente il laboratorio politico privilegiato che era stata durante gli anni settanta. Come allora i governi e i servizi del mondo intero avevano osservato con attenta partecipazione (è il meno che si possa dire, dal momento che collaboravano attivamente all'esperimento) in che modo un terrorismo ben orientato potesse funzionare come meccanismo di rilegittimazione di un sistema screditato, così ora gli stessi occhi guardano con curiosità come un potere costituito possa governare il

passaggio a una nuova costituzione senza passare attraverso un potere costituente. Si tratta, naturalmente, di un esperimento delicato, nel corso del quale è possibile (e non sarebbe necessariamente l'esito peggiore) che il paziente non sopravviva.

Negli anni ottanta, chi parlava di complotto era accusato di dietrologia. Oggi è lo stesso presidente della Repubblica a denunciare pubblicamente al paese che i servizi segreti dello Stato hanno complottato e complottano contro l'ordine e la costituzione. L'accusa è imprecisa solo per un particolare: come qualcuno aveva già puntualmente osservato, tutti i complotti sono, in realtà, nel no-stro tempo *in favore* dell'ordine costituito. E l'enormità della denuncia è pari soltanto alla sfrontatezza con cui l'organo supremo dello Stato ammette che i suoi servizi segreti hanno attentato contro la vita dei cittadini, dimenticando di aggiungere che ciò è stato fatto per il bene del paese e la sicurezza dei pubblici poteri.

Più impenetrabile, ma, in verità, inconsapevolmente profetica, è la dichiarazione del segretario di un grande partito democratico, secondo il quale i giudici che lo accusavano stavano complottando contro se stessi. Nella fase estrema dell'evoluzione della forma-Stato, ogni organo e ogni servizio è impegnato in un accanito quanto incontrollabile complotto contro se stesso e contro tutti gli altri.

Si sentono oggi spesso uomini politici (in particolare il presidente della Repubblica) e giornalisti mettere in guardia i cittadini circa una supposta crisi del «senso dello Stato». Un tempo si parlava, piuttosto, di «ragion di Stato», che Botero definiva senza infingimenti come «la notizia de' mezzi atti a fondare, conservare e ampliare il dominio sopra popoli». Che cosa si nasconde dietro questo slittamento dalla *ragione* al *senso*, dal razionale all'irrazionale? Poiché parlare di «ragion di Stato» sarebbe oggi semplicemente indecente, il potere cerca un'estrema possibilità di salute in un «senso» che non si capisce bene dove stia di casa e che ricorda il senso dell'onore nell'*Ancien Régime*. Ma uno Stato che ha smarrito la sua

ragione, ha perduto anche i suoi sensi. Cieco e sordo, va incontro a tastonari alla sua fine-, incurante della rovina in cui, insieme con sé, trascina i suoi sudditi.

Di che cosa si pentono gli italiani? Hanno cominciato brigatisti e mafiosi e, da allora, abbiamo assistito a un'interminabile sfilata di volti torvi nella loro convinzione, decisi nel loro stesso vacillare. A volte, nel caso dei mafiosi, il volto appariva in ombra per impedire che fosse riconosciuto e - come dal rovelto ardente - udivamo «soltanto una voce». Con questa cupa voce dall'ombra chiama, nel nostro tempo, la coscienza, come se esso non conoscesse altra esperienza etica all'infuori del pentimento. Proprio qui, tuttavia, si tradisce la sua inconsistenza. Poiché il pentimento è la più infida delle categorie morali - anzi, non è nemmeno certo se essa appartenga al novero dei concetti etici genuini. E' noto il gesto deciso con cui Spinoza nega al pentimento ogni diritto di cittadinanza nella sua *Etica*: chi si pente, egli scrive, è due volte infame, una volta per aver commesso un atto di cui ha dovuto pentirsi, e una seconda volta perché se ne è pentito. Ma già quando, nel xii secolo, il pentimento penetra con forza nella morale e nella dottrina cattolica, esso si presenta subito come un problema. Come provare, infatti, l'autenticità del pentimento? Qui il campo si divide presto fra chi, come Abelardo, esige solo la contrizione del cuore, e i «penitenziali», per i quali importante non era, invece, l'insondabile disposizione interiore del pentito, quanto il compimento di inequivoci atti esterni. L'intera questione si avvolse così subito in un giro vizioso, per cui gli atti esteriori dovevano attestare l'autenticità del pentimento e la contrizione interiore garantire la genuinità delle opere, secondo la stessa logica per cui, nei processi di oggi, denunciare i compagni è garanzia della veridicità del pentimento e il pentimento intimo sancisce l'autenticità della denuncia.

Che il pentimento sia finito nelle aule dei tribunali non è, del resto, un caso. La verità è che esso si presenta fin dall'inizio come un equivoco compromesso fra morale e diritto. Attraverso il pentimento, una religione, che era venuta ambigualmente a patti col potere mondano, cerca senza

riuscirvi di dar ragione del suo compromesso, istituendo un'equivalenza fra penitenza e pena e fra delitto e peccato. Ma non vi è indizio più certo della rovina irreparabile di ogni esperienza etica che la confusione fra categorie etico-religiose e concetti giuridici, che è giunta oggi al suo parossismo. Dovunque si parli di morale, la gente si trova oggi sulle labbra categorie del diritto, e dovunque si fanno leggi e processi, a essere maneggiati come scuri littorie sono, invece, concetti etici.

Tanto più irresponsabile la seriosità con cui i laici si sono affrettati a salutare l'ingresso del pentimento - come insindacabile atto di coscienza - nei codici e nelle leggi. Poiché se veramente sciagurato è chi è costretto da un'inautentica convinzione a giocare tutta la sua esperienza interiore su un concetto falso, per lui vi è, però, forse ancora una speranza. Ma per i mediocrati in veste di moralisti e per i *maîtres à penser* televisivi che sulla sua sciagura hanno edificato le loro saccenti vittorie, per costoro, no, non c'è veramente speranza.

Le «anime del purgatorio» nelle strade di Napoli. Quella grande che ho visto ieri, vicino ai Tribunali, dove quasi tutte le figurine dei purganti avevano le braccia spezzate. Esse giacevano a terra, non si levavano più in alto nel gesto dell'invocazione, inutili emblemi di una tortura più terribile delle fiamme.

Di che cosa si vergognano gli italiani? Nei dibattiti pubblici come nelle discussioni per strada o nei caffè, colpisce la frequenza con cui, non appena il tono si alza, torna buona l'espressione «si vergogni!», quasi contenesse ogni volta l'argomento decisivo. Certo la vergogna è il preludio al pentimento e il pentimento è oggi in Italia la carta vincente; ma nessuno di coloro che la rinfaccia all'altro si aspetta veramente che questi improvvisamente arrossisca e si dichiari pentito. E' scontato, anzi, che non lo farà; ma, nello strano gioco che tutti sono qui impegnati a giocare, sembra che chi riesce a usare per primo la formula metta la verità dalla sua parte. Se il pentimento informa il rapporto degli italiani al

bene, la vergogna domina la loro relazione con la verità. E come il pentimento è la loro sola esperienza etica, così essi non hanno altro rapporto al vero che non sia la vergogna. Ma si tratta di una vergogna che è sopravvissuta a coloro che avrebbero dovuto provarla ed è divenuta obiettiva e impersonale come una verità di diritto, in un processo in cui la parte decisiva tocca al pentimento, la vergogna è la sola verità che possa passare in giudicato.

Nella vergogna Marx nutriva ancora qualche fiducia. A Ruge che gli obiettava che con la vergogna non si fanno le rivoluzioni, egli risponde che la vergogna è già una rivoluzione, e la definisce come «una specie di rabbia rivolta verso di sé». Ma quella di cui egli parlava era la «vergogna nazionale», che concerne i singoli popoli ciascuno nei confronti degli altri, i tedeschi rispetto ai francesi. Primo Levi ci ha mostrato, invece, che vi è oggi una «vergogna di essere uomini», una vergogna da cui ciascun uomo è stato in qualche modo insudiciato. Era - ed è ancora - la vergogna dei campi, che sia accaduto quello che non doveva accadere. Ed è una vergogna di questa specie, è stato detto giustamente, che proviamo oggi davanti a una volgarità di pensiero troppo grande, davanti a certe trasmissioni televisive, ai volti dei loro conduttori e al sorriso sicuro di quegli «esperti» che prestano gioialmente le loro competenze al gioco politico dei media. Chiunque ha provato questa silenziosa vergogna di essere uomo ha reciso in sé ogni legame col potere politico in cui vive. Essa nutre il suo pensiero ed è l'inizio di una rivoluzione e di un esodo di cui riesce appena a intravedere la fine.

(Josef K., nel punto in cui i coltelli dei carnefici stanno per penetrargli nella carne, riesce con un ultimo guizzo ad afferrarsi alla vergogna che gli sopravviverà).

Nulla è più nauseante della sfacciataggine con cui coloro che hanno fatto del denaro la loro unica ragione di vita agitano periodicamente il fantoccio della crisi economica e i ricchi vestono oggi panni austeri per ammonire i poveri che saranno necessari *per tutti* sacrifici. Altrettanto stupefacente è la docilità

con cui coloro che si sono resi stolidamente complici del dissesto del debito pubblico, cedendo allo Stato tutti i loro risparmi in cambio di Bot, incassano senza battere ciglio l'ammonizione e si preparano a stringere la cinghia. Eppure chiunque abbia conservato qualche lucidità sa che la crisi è sempre in corso, che essa è il motore interno del capitalismo nella sua fase attuale, così come lo stato di eccezione è oggi la struttura normale del potere politico. E come lo stato di eccezione richiede che vi siano porzioni sempre più numerose di residenti privi di diritti politici e che anzi, al limite, tutti i cittadini siano ridotti a nuda vita, così la crisi, divenuta permanente, esige non soltanto che i popoli del Terzo Mondo siano sempre più poveri, ma anche che una percentuale crescente di cittadini delle società industriali sia emarginata e senza lavoro. E non c'è Stato cosiddetto democratico che non sia oggi compromesso fino al collo con questa massiccia fabbricazione di miseria umana.

La punizione per coloro che escono dall'amore è di essere consegnati al potere del Giudizio: essi dovranno giudicarsi l'un l'altro.

Questo è il senso del dominio del diritto sulla vita umana nel nostro tempo: tutte le altre potenze religiose ed etiche hanno perduto la loro forza e sopravvivono solo come indulto o sospensione della *pena*, in nessun caso come interruzione o rifiuto del *giudizio*. Nulla è, perciò, più tetro di questa incondizionata vigenza delle categorie giuridiche in un mondo in cui esse non rispecchiano più alcun comprensibile contenuto etico: la loro vigenza è veramente senza significato, come imperscrutabile è il contegno del guardiano della legge nella parabola kafkiana. Questa perdita di senso, che trasforma la sentenza più certa in un *non liquet*, esplode alla luce nelle confessioni di Craxi e dei potenti che fino a ieri ci governavano, nel punto in cui devono passare la mano ad altri di essi probabilmente non migliori. Poiché qui l'ammissione di colpevolezza è immediatamente universale chiamata a correo di ciascuno nei confronti di tutti, e dove tutti sono colpevoli non è tecnicamente possibile il giudizio. (Perfino il signore nell'Ultimo Giorno si asterrebbe dal pronunciare la sua

sentenza se dovessero esservi soltanto dannati). Qui il diritto retrocede nell'ingiunzione originaria che ne esprime - secondo l'intenzione dell'apostolo Paolo - l'intima contraddizione: *sii colpevole*.

Nulla meglio di questo dominio del diritto manifesta il definitivo tramonto dell'etica cristiana dell'amore come potenza che unisce gli uomini. Ma con ciò si tradisce anche l'incondizionato abbandono di ogni intenzione messianica da parte della Chiesa di Cristo. Poiché il messia è la figura in cui la religione si confronta col problema della legge, viene con questa a una resa dei conti decisiva. Tanto in ambito ebraico, che in quello cristiano o shiita, l'evento messianico segna, infatti, innanzitutto una crisi e una trasformazione radicale dell'ordine propriamente legale della tradizione religiosa. La vecchia legge (la Toràh della creazione), che valeva fino a quel momento, cessa di valere; ma, com'è ovvio, non si tratta semplicemente di sostituire ad essa una nuova legge, che contenga diversi comandamenti e divieti, tuttavia sostanzialmente omogenei nella loro struttura ai precedenti. Di qui i paradossi del messianismo, che Sabbatai Zewi esprimeva dicendo: «Il compimento della Toràh è la sua trasgressione» e Cristo (più sobriamente di Paolo) nella formula: «Non sono venuto a sciogliere [la legge], ma a portarla] a compimento».

Concludendo col diritto un compromesso duraturo, la Chiesa ha congelato l'evento messianico, consegnando il mondo al potere del giudizio, che essa gestisce, però, astutamente nella forma dell'indulgenza e della remissione penitenziale dei peccati (il messia non ha bisogno di tale remissione: il «rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori» non è che l'anticipazione del compimento messianico della legge). Il compito che il messianismo aveva assegnato alla politica moderna - pensare una comunità umana che non avesse (soltanto) la figura della legge - attende ancora le menti che lo raccolgano.

Oggi i partiti che si definiscono «progressisti» e le coalizioni dette «di sinistra» hanno vinto le elezioni amministrative nelle grandi città in cui si votava. Colpisce l'ossessiva preoccupazione dei vincitori di presentarsi come *establishment*,

di assicurare a qualsiasi costo i vecchi potentati economici, politici e religiosi. Quando Napoleone sconfisse i mamelucchi in Egitto, convocò come prima cosa i notabili su cui si fondava il vecchio regime, e li informò che, sotto il nuovo sovrano, i loro privilegi e le loro funzioni sarebbero rimasti immutati. Poiché qui non si tratta della conquista militare di un paese straniero, lo zelo con cui il capo di un partito che si chiamava fino a poco tempo fa comunista ha tenuto a assicurare banchieri e capitalisti mostrando che la lira e la borsa avevano incassato bene il colpo, è quanto meno inopportuno. Una cosa è certa: questi politici finiranno con l'essere sconfitti dalla loro stessa volontà di vincere a tutti i costi. Il desiderio di essere *establishment* li perderà come ha perduto i loro predecessori.

.....

È importante saper distinguere fra sconfitta e disonore. La vittoria della destra alle elezioni politiche del 1994 è stata, per la sinistra, una sconfitta, il che non implica che fosse per ciò stesso un disonore. Se, com'è certo, proprio di disonore si è, invece, trattato, ciò è perché essa è giunta come momento conclusivo di un processo di involuzione cominciato già da molti anni. Vi è stato disonore, perché la sconfitta non ha concluso una battaglia su posizioni opposte, ma ha deciso soltanto a chi toccasse mettere in pratica un'identica ideologia dello spettacolo, del mercato e dell'impresa. Si può vedere, in questo, null'altro che una conseguenza necessaria di un tradimento cominciato già negli anni dello stalinismo. Può darsi. Qui c'interessa, però, solo l'evoluzione che si è compiuta a partire dalla fine degli anni settanta. Poiché è allora che la corruzione completa delle intelligenze ha assunto la forma ipocrita e benpensante che oggi si chiama progressismo.

Jean-Claude Milner, in un libro recente, ha identificato con chiarezza, definendolo «progressismo», il principio in nome del quale si è compiuto questo processo: *transigere*. La rivoluzione doveva transigere col capitale e col potere come la Chiesa aveva dovuto venire a patti col mondo moderno. Così è andato prendendo forma a poco a poco il motto che ha guidato la strategia del progressismo nella sua marcia verso il potere: *bisogna cedere su tutto*, riconciliare ogni cosa col suo opposto, l'intelligenza con la televisione e la pubblicità, la classe

operaia col capitale, la libertà di parola con lo Stato spettacolare, l'ambiente con lo sviluppo industriale, la scienza con l'opinione, la democrazia con la macchina elettorale, la cattiva coscienza e l'abiura con la memoria e la fedeltà.

Si vede oggi a che cosa abbia condotto questa strategia. In ogni ambito, la sinistra ha attivamente collaborato a che fossero predisposti gli strumenti e gli accordi che la destra al potere non avrà che da applicare e sviluppare per ottenere senza fatica i suoi scopi.

Esattamente allo stesso modo la classe operaia fu disarmata spiritualmente e fisicamente dalla socialdemocrazia tedesca prima di essere consegnata al nazismo. E mentre i cittadini di buona volontà sono chiamati a vigilare in attesa di fantasmatici attacchi frontali, la destra è già passata per la breccia che la sinistra stessa aveva aperto nelle sue linee.

La politica classica distingueva con chiarezza fra *zoé* e *bios*, fra vita naturale e vita politica, fra l'uomo come semplice vivente, che aveva il suo luogo nella casa, e l'uomo come soggetto politico, che aveva il suo luogo nella *polis*. Ebbene, di ciò noi non sappiamo più nulla. Noi non possiamo più distinguere fra *zoé* e *bios*, fra la nostra vita biologica di esseri viventi e la nostra esistenza politica, fra ciò che è incomunicabile e muto e ciò che è dicibile e comunicabile. Noi, come ha scritto una volta Foucault, siamo degli animali nella cui politica è in questione la nostra stessa vita di esseri viventi. Vivere nello stato di eccezione divenuto la regola ha significato anche questo: che il nostro privato corpo biologico diventasse indistinguibile dal nostro corpo politico, che esperienze che un tempo si dicevano politiche fossero improvvisamente confinate nel nostro corpo biologico ed esperienze private si presentassero di colpo fuori di noi come corpo politico. Abbiamo dovuto abituarci a pensare e a scrivere in questa confusione di corpi e di luoghi, di esterno e interno, di ciò che è muto e di ciò che ha parola, di ciò che è schiavo e di ciò che è libero, di ciò che è bisogno e di ciò che è desiderio. Ciò ha significato - perché non confessarlo? - fare esperienza di un'assoluta impotenza, urtarci ogni volta alla solitudine e al mutismo proprio là dove ci aspettavamo compagnia e parole.

Abbiamo attraversato come potevamo quest'impotenza, mentre da ogni parte ci circondava il frastuono dei *media*, che definiva il nuovo spazio politico planetario, dove l'eccezione era diventata la regola. Ma è a partire da questo terreno incerto, da questa zona opaca di indistinzione che dobbiamo oggi ritrovare la via di un'altra politica, di un altro corpo, di un'altra parola. A questa indistinzione di pubblico e privato, di corpo biologico e di corpo politico, di *zoé* e *bios* non mi sentirei di rinunciare per nessuna ragione. E' qui che devo ritrovare il mio spazio - qui, o in nessun altro luogo. Solo una politica che parta da questa coscienza può interessarmi.

Ricordo che, nel 1966, mentre frequentavo a Le Thor il seminario su Eraclito, chiesi a Heidegger se avesse letto Kafka. Mi rispose che, del non molto che aveva letto, era rimasto soprattutto impressionato dal racconto *Der Bau*, La tana. L'innominato animale (talpa, volpe o essere umano) protagonista del racconto è ossessivamente occupato a costruire una tana inespugnabile, che si rivela a poco a poco essere, invece, una trappola senza uscita. Ma non è precisamente quanto è avvenuto nello spazio politico degli Stati-nazione dell Occidente? Le case (le «patrie») che questi hanno lavorato a costruire si sono rivelate essere, alla fine, per i «popoli» che dovevano abitarvi, soltanto delle trappole mortali.

A partire dalla fine della prima guerra mondiale è, infatti, evidente che, per gli Stati-nazione europei, non vi sono più compiti storici assegnabili. Si fraintende completamente la natura dei grandi esperimenti totalitari del Novecento se li si vede soltanto come prosecuzioni degli ultimi compiti degli Stati-nazione ottocenteschi: il nazionalismo e l'imperialismo. La posta in gioco è, ora, tutt'altra e più estrema, poiché si tratta di assumere come compito la pura e semplice esistenza fattizia dei popoli - cioè, in ultima analisi, la loro nuda vita. In questo, i totalitarismi del nostro secolo costituiscono veramente l'altra faccia dell'idea hegel-cojeviana di una fine della storia: l'uomo ha ormai raggiunto il suo *telos* storico e non resta altro che la depoliticizzazione delle società umane attraverso il dispiegamento incondizionato del regno

dell'*oikonomia*, oppure l'assunzione della stessa vita biologica come compito politico supremo. Ma quando il paradigma politico - com'è vero in entrambi i casi - diventa la casa, allora il proprio, la più intima fatticità dell'esistenza rischiano di trasformarsi in una trappola fatale. E noi, oggi, viviamo in questa trappola.

In un passo decisivo dell' *Etica nicomachea* (1907 b 22 sq.), Aristotele si chiede a un certo punto se vi sia un *ergon*, un essere-in-atto e un'opera propria dell'uomo, o se questi non sia per caso come tale essenzialmente *argós*, senz'opera, inoperoso:

Come per l'auleta, per lo scultore e per ogni artigiano - egli scrive -, e in generale per tutti coloro che hanno un'opera e una funzione, il bene proprio sembra consistere in questo *ergon*, così dovrebbe essere per l'uomo in quanto tale, ammesso che vi sia per lui qualcosa come un *ergon*, un'opera propria. Oppure si dovrà dire che, mentre il falegname e il calzolaio hanno un'opera e una funzione proprie, l'uomo non ne ha alcuna, che egli è, cioè, nato *argós*, senz'opera?

La politica è ciò che corrisponde all'inoperosità essenziale degli uomini, all'essere radicalmente senz'opera delle comunità umane. Vi è politica, perché l'uomo è un essere *argós*, che non è definito da alcuna operazione propria - cioè: un essere di pura potenza, che nessuna identità e nessuna vocazione possono esaurire (questo è il significato politico genuino dell'averroismo, che lega la vocazione politica dell'uomo all'intelletto in potenza). In che modo quest'*argìa*, queste essenziali inoperosità e potenzialità potrebbero essere assunte senza diventare un compito storico, in che modo, cioè, la politica potrebbe essere nient'altro che l'esposizione dell'assenza di opera dell'uomo e quasi della sua indifferenza creatrice a ogni compito e solo in questo senso restare integralmente assegnata alla felicità - ecco quanto, attraverso e al di là del dominio planetario dell'*oikonomia* della nuda vita, costituisce il tema della politica che viene.

Forster racconta che durante una delle sue conversazioni con Kavafis ad Alessandria, il poeta gli disse: «Voi inglesi non

potete capirci: noi greci abbiamo fatto bancarotta tanto tempo fa». Credo che una delle poche cose che si possono affermare con certezza, è che, da allora, tutti i popoli d'Europa (e, forse, della terra) hanno fatto bancarotta. *Noi viviamo dopo il fallimento dei popoli*, così come Apollinaire diceva di sé: «ho vissuto nel tempo in cui morivano i re». Ciascun popolo ha avuto il suo modo particolare di far bancarotta, e certamente non è indifferente che per i tedeschi ciò abbia significato Hitler e Auschwitz, per gli spagnoli una guerra civile, per i francesi Vichy, per altri popoli, invece, i tranquilli e atroci anni cinquanta, per i serbi gli stupri di Omarska; in ultima analisi, decisivo è per noi soltanto il nuovo compito che questo fallimento ci ha lasciato in eredità. Forse non è nemmeno giusto definirlo un compito, visto che non c'è più un popolo che lo assuma. Come direbbe oggi sorridendo il poeta alessandrino: «Ora, almeno, possiamo capirci, visto che anche voi avete fatto bancarotta».

Nota ai testi

Forma-di-vita è stato pubblicato in «Futur antérieur» (15, 1993). *Al di là dei diritti dell'uomo* in «Libération» (9 e 10 giugno 1993). *Che cos'è un popolo?* in «Libération» (11 febbraio 1995). *Che cos'è un campo?* in «Liberation» (3 ottobre 1994). *Note sul gesto* in «Trafic» (1, 1992), *Le lingue e i popoli* in «Luogo comune» (1, 1990), come recensione al libro di Alice Becker-Ho, *Les princes du jargon*, Paris 1990. *Glosse in margine ai «Commentari sulla società dello spettacolo»* come prefazione a G. Debord, *Commentari sulla società dello spettacolo*, Milano 1990. *Il volto* su «Marka» (28, 1990). *Polizia sovrana* in «Luogo comune» (3, 1992). *Note sulla politica* in «Futur antérieur» (9, 1992).